AUTHOR:

ADLER, MAX

TITLE:

IMMANUEL KANT ZUM GEDACHTNIS

PLACE:

WIEN

DATE:

1904

Master Negative #

92-80667-16

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

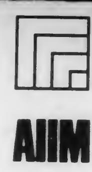
Adler, Max, 1873-1937.
Immanuel Kant zum gedächtnis! Gedenkrede zum 100. todertage, von Dr. Max Adler. Wien, Deuticke, 1904.
47 p. 24½ cm. (Vorträge und abhandlungen, hrsg. vom Sozialwissenschaftlichen bildungs verein in Wien. nr. II)
Aus dem Februarhefte (1904) der von Engelbert Pernerstorfer hrsgn. monatshefte: Deutsche worte.

No. 6 of a vol. of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

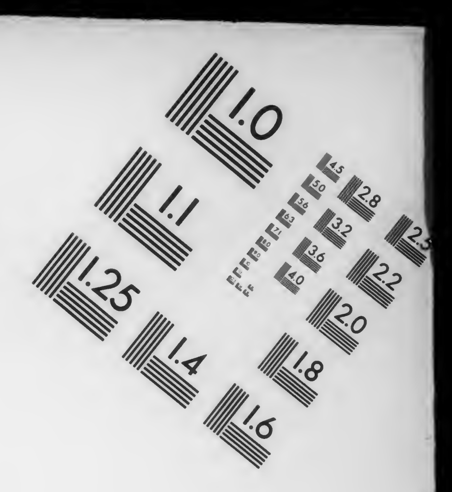
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-19-92 INITIALS MDC
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

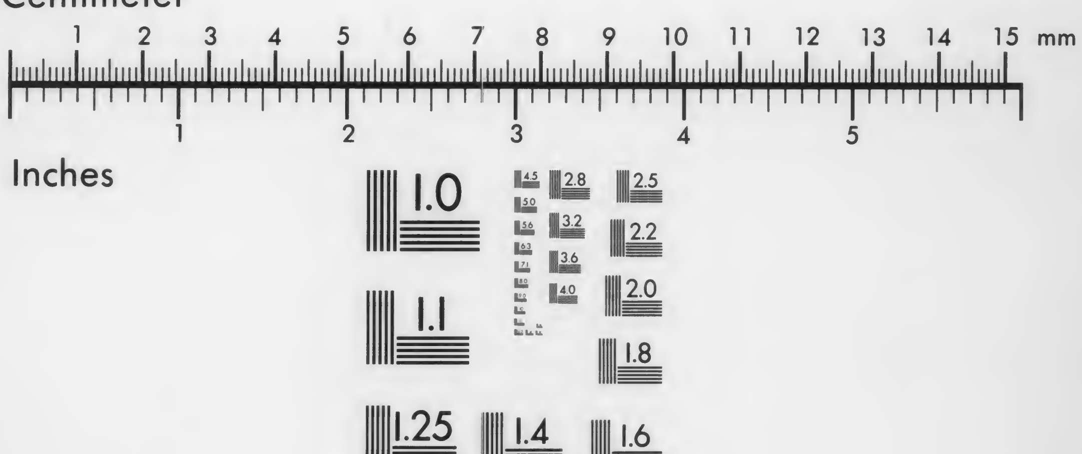


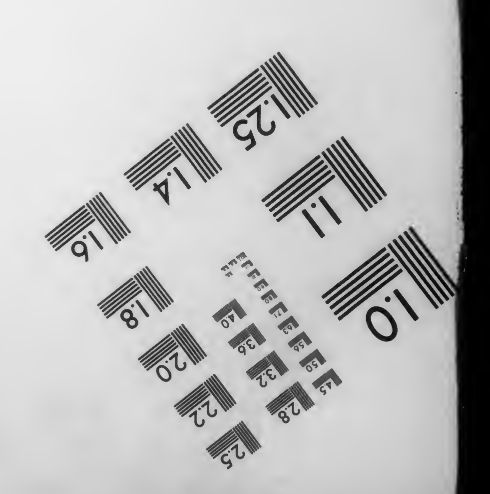
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Vorträge und Abhandlungen, herausgegeben vom Sozialwissenschaftlichen Bildungsverein in Wien.
Nr. II.

Immanuel Kant zum Gedächtnis!

Gedenkrede zum 100. Todestage.

Von

Dr. Max Adler.



In Kommission bei Franz Deuticke
Wien und Leipzig.
1904.

Immanuel Kant zum Gedächtnis!

Gedenkrede zum 100. Todestage

gehalten im

Wiener „Sozialwissenschaftlichen Bildungsverein“ am 9. Februar 1904

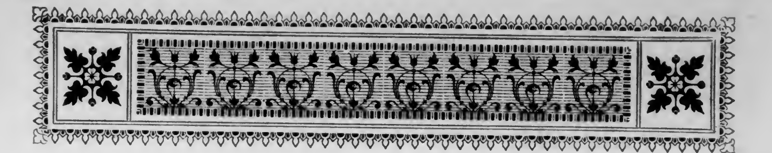
von

Dr. Max Adler.



In Kommission bei Franz Deuticke
Wien und Leipzig.
1904.

Aus dem Februarhefte (1904) der von Engelbert Pernerstorfer herausgegebenen Monatshefte: „Deutsche Worte“.



I.

Ein Totentag ist es, der heut uns hier vereint, doch keine Totenfeier. Kein Hauch der Vergänglichkeit umwittert uns, wie er sonst so oft selbst um unsterbliche Namen aufsteigt, wenn an den Merktagen des einstigen Erdenlebens ihrer Träger wir späte Nachkommen uns doch nur mehr in dankbarer Erinnerung zusammenfinden können, wie viel unsere reichere Gegenwart jenen längst Dahingegangenen schuldet.

Das ist die Stimmung nicht, in der uns heute die hundertste Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant antrifft. Noch, will mir scheinen, ist uns Kant kein Dahingegangener, wo jetzt erst seine Wirksamkeit unter uns ganz zu leben begonnen hat, wo jetzt erst seine Gedanken mächtig geworden sind und zeugend, so daß überall an sie angeknüpft wird, und dies in den tausendfach verzweigten Geistesinteressen einer Zeit von noch nicht dagewesener Kompliziertheit ihres Innenlebens und bis jetzt unerhörter Extension ihres Inhaltes. Noch ist uns Kant nicht dahingegangen in einer Zeit, die bei jedem, der sich einen inneren Zutritt in seine Gedankenwelt zu verschaffen sucht, den heißen Drang erregt, doch wieder zu den Füßen des Meisters sitzen zu können, um jene Rätselfragen durch ihn selbst gelöst zu finden, die immer noch sein Denken für unser so viel später geborenes Geschlecht zu einer unerschöpflichen Aufgabe machen. Das kleine Königsberg, zu dem einst alles drängte, was um die tiefsten Probleme bemüht war, Alt und Jung, Gelehrte und Schüler, Staatsmänner und Dichter, umfaßt und vereinigt jetzt eine ganze Welt denkender und grübelnder Menschenköpfe an den in allen Studierstuben wieder aufgeschlagenen Werken des großen Mannes. Zwar die durch abgrund-

tiefe Gedankengänge sicher leitende Rede, das unmittelbare Wort des Lehrers ist längst schon verklungen zwischen den engen Wänden des Königsberger Hörsaales. Aber wieder tönt sein Wort unmittelbar von Geist zu Geist, da man überall bestrebt ist, die Kantsche Lehre direkt aus ihren Quellen zu schöpfen. Einer Zeit, die so auf die Werke eines längst Verstorbenen zurückgegangen, daß sie keine historischen Mittler zwischen sich und jener Lehre dulden will; einer Zeit, die zu den Arbeiten des Abgeschiedenen nicht anders hingeht wie vordem seine Schüler in sein Kolleg, nur daß sie durch die Gunst der inzwischen abgelaufenen Zeit fortgeschrittener geistiger Entwicklung und abgestreifter Irrtümer sich vielleicht besser vorbereitet fühlen darf, — einer solchen Zeit ist der Lehrer nicht abgestorben. Er lebt ihr, wie nur wenige, die noch im Lichte des Tages wandeln.

Was ziemt uns unter so bewandten Umständen am heutigen Tage? — Worte der Verherrlichung und des Ruhmes sind schal gegenüber einer Größe, an der wir noch hinanstreben. Worte des Lobes und der Anerkennung sind eitel, da sich in ihnen nur der eigene Geist aufbläht im schmeichelhaften Bewußtsein, dem Geiste zu gleichen, den er zu begreifen glaubt. Worte der Kritik — sie sind spottwohlfeil gewesen in diesen hundert Jahren, die immer noch so oft den ersten schon von Kant gerügten Fehler einer Kritik wiederholt haben, die der Untersuchung vorhergegangen ist. Wir haben noch zu arbeiten, uns die Kritik **Kants** zu eigen zu machen, ehe wir an **ihre** Kritik schreiten dürfen. Noch ist uns not, erst **seinen** Standpunkt, **seine** Art, die Probleme zu sehen und zu behandeln, ja selbst seine Ausdrucksweise ganz in uns aufzunehmen, die jedes Wort an seiner Stelle berechnet — als daß man hoffen dürfte, auch nur den Wortsinn der Kantschen Philosopheme zu erfassen, so lange man an sie herantritt schlankweg, wie man von der Gasse mit ihrer Alltagsrede und ihrem Alltagsverstande kommt; — und dazu gehört auch alle sonst noch so tiefschürfende wissenschaftliche Arbeit, da sie in ihrer immanenten Sphäre doch stets auf einem anderen Gebiete verweilt wie die Erörterungen der Transzendentalphilosophie.

Kritik des Kantschen Denkens auf **Kantscher** Grundlage, aus seinen eigenen Lebensprinzipien heraus, wer sähe ihr nicht als einem Aufschwung zu neuen, noch ungeahnten Entdeckungen hoffend entgegen, der nur einmal die Tiefe und Zeugungskraft dieser Philosophie an sich selbst erfahren hat? Wer wollte nicht die Anfänge zu dieser Arbeit, welche die letzten Jahrzehnte schon rüstig gefördert haben, mit erwartungsvoller Freude verfolgen? Aber jene freche Unart einer

übel disziplinierten Geistesverfassung, die überall unvermögend ist, zwischen sich und dem ihr entgegenstehenden Werke zuerst ein **inneres** Verhältnis der Gemeinsamkeit des Verstehens zu schaffen, weil die eigene kleine Persönlichkeit in ihren Vorurteilen und Engherzigkeiten unentrinnbar steckt wie das Schaltier in seinem Gehäuse, — sie hat nur zu oft die wissenschaftliche Arbeit mit dem Schein einer echten kritischen Gesinnung verwirrt und auf Abwege geführt, da sie doch in Wirklichkeit nichts anderes war als eigenwilliges Stehenbleiben und vorschnelles Besser-Wissen-Wollen. Die echte Kritik ist nicht wie ein grämlicher, ewig antagonistischer Zensor, der zu seinem Werke tritt, nur um zu schauen, was er daraus zu streichen vermag, sondern wie ein in Gesundheit wachsender Körper, der durch seine eigenen Lebenskräfte ausscheidet, was seinem Wachstum im Wege steht. Daher brauchen wir auch heute nicht jener Kritik zu gedenken, die überall nur von außen an ihren Gegenstand tritt, so laut sie auch tut und gerade in diesen Tagen wieder tun wird, welche meint, Kant verstanden zu haben, weil sie den bloßen Klang der **deutschen** Worte durch den Zufall der gleichen Umgangssprache versteht, und noch weniger wäre not, mit ihr darüber zu rechten.

Was uns heute ziemt, sind Worte der Sammlung, der Selbstbesinnung, um uns die große Tatsache näher zu bringen, die wie ein Wunder auf uns einwirken muß: wieso es möglich ist, daß eine Vergangenheit von mehr als hundert Jahren uns unmittelbarste, ja noch gar nicht ausgeschöpfte Gegenwart sein kann?

Ein Gefühl, dessen wir nur recht acht zu nehmen brauchen, kann uns hier auf den Weg helfen. Es ist nämlich nicht bloß dieses jetzt noch weiter treibende Leben der Kantschen Lehre allein, was keinen Schauer der Vergänglichkeit aufkommen läßt, obgleich doch der Blick heut über hundert Jahre zurück auf ein Grab schaut. Es kommt noch hinzu, daß die Vorstellung von der Vergänglichkeit des Schöpfers dieser Gedankenwelt uns gar nicht anwandelt, weil wir hier, wie so oft überall, wo uns das Schaffen des Menschengeistes zu tiefst ergreift, doch nur als ein Unwesentliches empfinden, was sonst nach des Dichters Wort höchstes Glück der Erdenkinder ist: die **Persönlichkeit**. Wie der Mantel von der Glocke abfällt, sobald der Guß vollzogen, so fällt in manchen, **größten** Werken die Persönlichkeit, nachdem sie den notwendigen Dienst geleistet, der historische Träger des sich gestaltenden neuen Gedankenkerns gewesen zu sein, als eine Schlacke zu Boden und nimmt damit gleichsam allen Erdenrest der Vergänglichkeit mit sich von ihrem Werk hinweg. Gewiß ist kein

großes Schaffen ohne eine Persönlichkeit denkbar; aber diese ist dann gleichsam nur der örtliche und zeitliche Horizont, in dem sich das Werden einer geistigen Wirksamkeit vollzieht, die als solche selbst keiner Persönlichkeit zugehört, sondern als unmittelbarer geistiger Besitz *aller* denkenden Wesen empfunden wird. Hier ist daher die Persönlichkeit nicht, wie sonst in den meisten der in dem geistigen Entwicklungsprozeß der Menschheit aufgebrauchten Werke intellektuellen oder künstlerischen Schaffens zugleich Anfang und Ende des Wertes ihrer Leistung, so daß diese sich erschöpfte in dem *persönlichen* Einfluß, den sie auszuüben und so lange sie ihn durch ihre sie überdauernden Werke auszuüben vermochte. Hier ist die Persönlichkeit nicht bloß eine Stimme im Chor, die eine Zeitlang führte, bis andere sie übertönten. Nein: wenn von Platon und Aristoteles uns heute noch Gedankenreihen zu wirksamen Potenzen unseres Denkens gehören, wenn Homer und Sophokles nicht aufgehört haben, uns zu rühren und zu erschüttern, wenn die Musik Beethovens die Seele immer noch in Stand setzt, ihre Entledigung von den starren Schranken physischen Daseins traumhaft schon hier zu genießen, — dann war es überall nicht die *Persönlichkeit* in ihrem historischen Sinne, die so auf eine in Raum und Zeit der Jahrhunderte schier unübersehbare Mannigfaltigkeit von Geistern und Gemütern gleichwohl einzuwirken vermochte, es war nirgends diese Persönlichkeit des Schöpfers, die ja oft durch den Abgrund von Geschichte, der uns von ihr trennt, uns bereits völlig fremd geworden sein muß: es war vielmehr nur das, worin alle Persönlichkeiten überhaupt zusammenhängen und was deshalb als eine Ausstrahlung der Persönlichkeit selbst angesehen wird, weil es nur an einer solchen auftreten kann, es war die Wirksamkeit des Menschengeistes überhaupt im Denken und Fühlen, die hier unmittelbar sich mit dem Ganzen traf, von dem sie nur ein Teil gewesen. Was *Schiller* einst an Goethe vom Dichter schrieb, das gilt, wie es auch *Goethe* auslegte, in der Tat von allem wahrhaft schaffenden Geiste: daß er das Ganze der Menschheit ausspricht. Was bedeutet dann noch die historische Persönlichkeit? Sie war das Vehikel, mit dem der Geist seinen Weg gezogen kam, sie war der Stempel, den der Geist handhabte, um sein Urbild im geschichtlichen Stoffe auszuprägen. Die Persönlichkeit war nötig, weil sich das Bewußtsein des Menschen ja überhaupt nur in dieser starren, trennenden, sich auf sich selbst beziehenden *Form des Ichs* allein auszuleben vermag. Aber *was* darin erschien und erscheint, ist, wo immer es sich um die wertvollsten Leistungen menschlichen Schaffens gehandelt hat, in einer

tiefen und merkwürdigen Dialektik als ein Unpersönliches und eben deshalb Objektives, den Besitz des Geistes selbst Mehrendes empfunden worden.

Und das ist weder eine Verkleinerung der Bedeutung jener großen Bildner am Stoffe der Menschheit, noch andererseits gar eine metaphysische Vergewaltigung realer geschichtlicher Wirksamkeiten.[1] Nein, es war gerade derjenige von diesen großen Bildnern, dessen Gedächtnis uns heute vereint, es war Immanuel *Kant*, der uns dieses Verhältnis der Persönlichkeit zu dem unpersönlichen Wert ihrer Leistungen hat begreifen lassen, während zugleich sein Werk durch diesen Charakter der Unpersönlichkeit, den es selbst an sich trägt, an die objektive Wahrheit rührt, die allein die Zeit zu überdauern vermag. Wenn Kant uns gelehrt hat, das Ich nicht anders als für die notwendige Form zu erkennen, in der ein Bewußtsein überhaupt möglich ist, in der überhaupt möglich ist, daß die Mannigfaltigkeit des Innenlebens in einer sich selbst bewußt zugehörigen Einheit erlebt wird, dann ist es unmittelbar auch klar, wie alle tiefsten Einsichten des Wissens, alle höchsten Innigkeiten des künstlerischen Schaffens und Genießens zwar nur von einer Persönlichkeit vermittelt zu werden vermögen, aber gerade in dieser größten Wertpotenz nichts *Individuelles* mehr bedeuten, sondern „der ganzen Menschheit zugeteilt" sind. Es ist das Denken und Fühlen zwar nicht eines jeden, aber eines jeden Besten unseres Geschlechtes, oder noch anders gewendet, es sind die besten Gedanken und Gefühle eines einzigen, des alle Menschen umfassenden Bewußtseins. Denn von diesem gilt das evangelische Wort: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen!" — In vielen Wohnungen haust der Menschengeist: unter kleinen, gedrückten Stirnhöhlen, in engen Stuben, durch deren stumpfe Fenster der Blick gerade nur noch das Nächste zu erblicken vermag, das er ergreifen muß, um sich von Tag zu Tag fortzufristen; in hochgewölbten Räumen, wo in den klaren Augenspiegeln die Welt eintaucht und widerstrahlt aus ihnen in neuem Lichte, das von dem Geist dahinter ausgeht; in zauberhaften Gewölben endlich, die jenem Wunderwerke des alten Baumeisters gleichen, in dem auch jeder geringste Laut der Außenwelt sich sammelt und so in eins verwoben wird, was nur irgendwo und irgendwann das menschliche Denken berührte. Dann staunt die Welt das Wunder der großen Persönlichkeit an und bespiegelt sich doch nur in dem vollkommener widerstrahlenden Glanz ihres *eigenen* Geistes. Wo so aber nur die Gesetzlichkeit der eigenen Wirksamkeit ausgeprägt ist, was so nichts anderes ist, als die bloß in einer geschichtlichen Tat auseinandergelegte

Natur des Menschengeistes, das muß dauern, das muß der Vergänglichkeit trotzen: denn in ihm erhält sich ja nur dieser Menschengeist selbst in seinem Bewußtsein; und keiner anderen Veränderung kann es unterliegen, als seiner bloß immer deutlicheren und vollkommeneren Auseinanderlegung.

Dies ist in meinen Augen der Grund jenes wunderbaren Lebens der Kantschen Lehre, jenes staunenerregenden Wiedererwachens einer Philosophie, die unter dem Wust der wildesten Spekulation, unter der Last der tiefsten Geringschätzung aller philosophischen Arbeit begraben lag. Aber dieser Charakter des Unpersönlichen der Kantschen Lehre, mit dem sie sich als eine Seite des menschlichen Bewußtseins überhaupt darstellt, vermittelt uns nicht nur das Verständnis ihrer Lebenskraft, sondern zugleich auch die Erkenntnis ihres Wesens und ihrer Bedeutung. Denn er entspringt der Problemstellung des Kantschen Denkens.

II.

Die Kernfrage, um die sich diese Philosophie unablässig bewegt, ist zugleich auch die uralte Zweifel- und Verzweiflungsfrage des Menschengeschlechtes von Anbeginn seines methodischen Denkens: „Was kann ich wissen?"

Um jedoch diese Frage auch genau in der Prägnanz zu verstehen, wie sie gestellt wurde, muß man im Auge behalten, daß sie keine Frage bloß nach der Sicherheit und dem methodisch zu befördernden Fortgange der Wissenschaft war, nahegelegt durch den gewaltigen Aufschwung des Naturerkennens im Zeitalter Newtons und Lavoisiers. Man muß vielmehr darauf acht haben, wie diese Frage auf jene Totalität des Wissens ging, mit dem sich das Denken zutraute, Himmel und Erde so gut wie das Innerste alles Wesens zu durchdringen; kurz, man darf nicht vergessen, daß die Zeit Newtons und Lavoisiers zugleich auch die Zeit Leibnitzens und Wolffs gewesen, daß die stolze Wissenschaft mit einer sich noch viel erhabener dünkenden Metaphysik zusammenhing, die wirklich so weit gekommen zu sein schien, allen Sinn der Welt, ihr innerstes Wesen und ihre fernste Bestimmung in ein weitläufig ausgearbeitetes und schulmäßig genau eingeteiltes Paragraphenwerk auseinanderbreiten zu können.

Die Frage „Was kann ich wissen?" galt so vor allem der Metaphysik und knüpfte damit, wie Kant nicht müde wird, zu betonen, an das vornehmste Interesse des Menschengeschlechtes an. Denn alle Wissenschaft, ja selbst die empirischen Kenntnisse des Menschen, meint er, haben ihren hohen Wert nur als Mittel zu Zwecken, deren Sinn und notwendige Zielsetzung ausschließlich nur durch die auf das Ganze des menschlichen Daseins gerichtete Betrachtung vermittelt wird, wie eine solche eben Sache der Metaphysik ist. Daher mündet die kritische Frage nach dem Wissen in die andere Frage aus: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?"

Man darf nun keinen Schritt auf den Wegen Kantschen Denkens machen, indem man sich beruhigt, die von ihm gebrauchten Begriffe in ihrem allgemeinen Wortverstande zu nehmen, bevor man sich nicht versichert hat, in welcher Anwendung sie bei Kant selbst stehen. Und so

müssen wir auch hier uns vor allem fragen: Was ist jene Metaphysik, nach deren Möglichkeit als Wissenschaft hier gefragt wird. Die ganz besondere Bestimmung ihres Begriffes bei Kant weist das Denken sofort auf den neuen Weg, den dieser Philosoph zuerst eröffnet hat, den kritischen Weg. Denn Metaphysik wird nicht mehr nach ihrem Gegenstand definiert, also etwa als die Wissenschaft von den ersten Prinzipien oder vom Wesen der Dinge oder vom höchsten Gut, sondern nach der Erkenntnisart, aus der sie hervorgeht. Metaphysik, ob sie nun als Wissenschaft möglich sei oder nicht, ist eine wahre oder vermeintliche Erkenntnis aus bloßen Begriffen, d. h. aus einer Richtung des Denkens, die ohne alle Erfahrung, ja mit bewußter Ueberschreitung derselben, rein nur durch begriffliche Arbeit eine Erkenntnis zu gewinnen hofft, einzig gestützt auf die logische Konsequenz und Verbindung ihrer Begriffe.

Diese abenteuerliche Richtung des Denkens ist nun nicht etwa unserem Geiste ein Fremdes, mühsam Abgenötigtes, sondern im Gegenteil ein Produkt seines freien Spieles. Ueberall und seit jeher strebt das Denken nach einer Abrundung und Vollständigkeit seines Inhaltes; während ihm in der Erfahrung stets nur ein Bedingtes gegeben ist, jeder Ort seine Umgebung, jedes Zeitmoment seine Vergangenheit, jede Wirkung ihre Ursache verlangt, strebt der Geist überall darnach, die Totalität aller dieser Bedingungen zu erfassen, im Unbedingten zur Ruhe zu gelangen. So geht die menschliche Vernunft, „durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können", die ihr also „aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft" entspringen; und wenn es daher zweifelhaft sein kann, nicht nur wie, sondern ob Metaphysik als Wissenschaft überhaupt möglich sei, so ist doch gar kein Zweifel, daß sie als Naturanlage möglich ist, und daß in diesem Sinne Metaphysik zu allen Zeiten gewesen und auch immer sein werde.

Auf diese Weise bildet nun also Vernunft ihre reinen Begriffe: von einer Unendlichkeit des Raumes nicht als bloßen unaufhörlichen Fortganges der Anschauung, sondern als realer Unermeßlichkeit der Ausdehnung selbst; ebenso von einer ewigen Dauer, die alle empirischen Zeiten endlos übersteigt; von einer ersten Ursache und einem ersten Beweger, der alles Kräftespiel aus sich entläßt und bestimmt; von einem letzten Sein oder Wesen, das in diesem Kräftespiel allem Mannigfaltigen als träge Substanz bewußtlos zu Grunde liegt; von einer in sich selbst begründeten Lebendigkeit und unzerstörbaren bewußten Einheit, die als unsterbliche Seele der Substanz gegenübertritt; von einer Spontaneität und Selbstbestimmung, die als Freiheit den unabsehbaren Zug der Notwendigkeit in eine persönliche Energie hineinnimmt. Und aus diesen reinen, d. h. von aller Erfahrung reinen Begriffen baut sich nun eine Welt auf über diesem unseren empirischen Dasein, in der das Denken, hingerissen von der Triebkraft seiner eigenen logischen Konsequenz, trunken von der ihm vermeintlich sich öffnenden Weite des Anblickes, die nur einen Triumph seiner Phantasie bedeutet, zur höchsten Einsicht gelangt zu sein glaubt, wo es doch nur in einem Bilderbuch seiner Träume blättert.

Denn da ein jeder dieser Begriffe doch weit über alles hinwegtrug, was je sich empirisch darlegen und erweisen ließ, da ein jeder wirklich eine Kunde von dem war, „was sich nie und nirgends hat begeben", wo wäre dem von innen oder außen einstürmenden Zweifel gegenüber eine Sicherung möglich, daß das Denken sich wirklich hier nicht betrüge, daß es in Wahrheit sich nicht bloß mit seinem eigenen Schattenspiel unterhalte?

Allein dieser entnervende Zweifel ist noch das Aergste nicht, das Metaphysik auf ihrem Wege begegnet, sich mittels reiner Vernunftbegriffe eine Kenntnis von dem alle Erfahrung übersteigenden letzten Dingen, von dem Uebersinnlichen zu verschaffen. Ihr widerfährt das Schrecklichste, das Vernunft an sich erleben kann, daß ihr eigenes Denken sich gegen sie kehrt, daß ihre eigene Logik sie sprengt und jeder Satz, den sie soeben mit den bündigsten Gründen als ihren klaren Besitz sichergestellt hat, mit eben solch bündigen Gründen in sein direktes Gegenteil verkehrt wird. Das ist die Antinomie der reinen Vernunft. Hier fließt der Quell, aus dem die Vergeblichkeit aller die Jahrhunderte ausfüllenden unsäglichsten Bemühungen der Metaphysik immer wieder hervorgehen mußte, solange nicht erkannt war, daß es der Vernunft auf einem bestimmten Gebiete ihres Gebrauches, eben in der Anwendung reiner Begriffe, ganz notwendig eigen sei, zu jedem hier gewonnenen letzten Prinzipe mit dem gleichen Schein inneren Rechtes seinen vollkommenen Gegensatz aufzustellen. Daß die Welt ein schlechthin notwendiges Wesen als ihren Teil oder ihre Ursache voraussetze, kann ebenso erwiesen werden, als daß es ein solch schlechthin notwendiges Wesen gar nicht geben kann. Daß die Welt einen Anfang in der Zeit haben muß, scheint die Vernunft ebenso unausweichlich annehmen zu müssen, als ihr sofort die Unmöglichkeit einer solchen Annahme bewiesen wird. Die Eingeschlossenheit alles Seins in einem begrenzten Raum stößt unmittelbar an die

alle Grenzen wegschwemmende Nötigung, den Raum unendlich vorzustellen. Die Unmöglichkeit, in der Teilung der Substanz irgendwo stille zu halten, fällt über die Einheit und Geschlossenheit des ungeteilten Ganzen. Die freie Bestimmung eigenen Tuns scheint alle Realität aufgeben zu müssen an den ewig gebundenen Gang des Geschehens nach Gesetzen der Natur. So taumelt das Denken, das erst noch mit seinen reinen Vernunftbegriffen sich so kühn über alle Erfahrung zu sicherer Einsicht zu erheben gedachte, von einer vermeintlichen Erkenntnis zu der ihr entgegengesetzten, und der Flug, den Metaphysik vom Sinnlichen in das Uebersinnliche zu unternehmen versuchte, scheint überall mit dem Widersinnigen enden zu müssen.

Das war der Zustand aller Metaphysik vor Kant, und ihn begriffen zu haben, gerade als sie sich in dem das Leibnitzsche Denken mit unglaublichem Scharfsinn logischer Arbeit systematisch zusammenfassenden Werke Chr. Wolffs am Gipfel ihrer Bemühungen angelangt glaubte, bedeutet die große historische Weltwende des Geistes, die sich mit Kant vollzog. Ueberall durchdringt seine Arbeit ein starkes und quälendes Bewußtsein des Elends in diesem Gebiete der menschlichen Geistesbetätigung. Ueberall quillt es wie Empörung hervor, daß das Denken solange die Schmach der Vergeblichkeit seiner heißesten Bemühungen getragen habe, ohne nach dem Grund davon zu fragen, weshalb es dulde, sich, indessen jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrücke, gerade in der Metaphysik, „die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen.“ Es ist ein faustisches Gefühl von der Unmöglichkeit, auf dem alten Wege zur Wahrheit zu gelangen, mit dem der Philosoph entschlossen die Mühe der Jahrhunderte von sich weist, in dem klaren Bewußtsein, daß der Weg von neuem gesucht werden muß:

> „Soll ich vielleicht in tausend Büchern lesen,
> Daß überall die Menschen sich gequält,
> Daß hie und da ein Glücklicher gewesen?“

Nein! Wenn schon die Träume der Metaphysik nichts zum Besten unseres Erkennens auszurichten vermochten, so mögen ihre Irrtümer wenigstens das Eine gefruchtet haben, die Ueberzeugung zu reifen, daß man umkehren müsse auf dem falschen Wege und sich zum Ausgangspunkte zurückbegeben, und dort einen Kompaß zur Hand nehmen müsse, um sich zu orientieren. Dieser Kompaß ist — Kritik der reinen Vernunft.

III.

Kritik der reinen Vernunft ermöglicht allein die Orientierung in der Wirrnis, in die das Denken mit seiner Metaphysik geraten. Denn da es ja der Gebrauch ihrer reinen Begriffe war, welcher die Vernunft in das unerträgliche Dilemma geführt hat: des Träumens, welches die Logik überhaupt ausschließt, oder der Spekulation, welche die Logik wechselweise zernichtet, so war es vor allem nötig, diese Begriffe einer Kritik zu unterziehen und, bevor aus ihnen ein System der Erkenntnis aufgebaut wurde, allererst zu fragen, ob und wie es möglich sei, durch bloße Begriffe der Vernunft ein Wissen zu gewinnen. Das ist der Sinn des so oft mißverstandenen Titels, den das Grundwerk der Kantschen Philosophie trägt: Kritik der reinen Vernunft. Es ist somit nicht, wie man oft gemeint hat, eine Kritik, die eine reine, d. h. selbstherrliche, von allem Erdenstaub entledigte Vernunft aus sublimer Höhe der Spekulation am menschlichen Erfahrungswissen übte, sondern es ist im Gegenteil eine Kritik, die an einer so beschaffenen reinen Vernunft geübt wird, die sich im Besitze höchster, weil über alle Erfahrung erhabener Erkenntnis wähnte. Und weil reine Vernunft damit zugleich auch die letzte, sicherste Wahrheit auszusprechen glaubte, so mußte eine Kritik, die bis ans Ende zu gehen gedachte, zugleich auch ins Reine bringen, wie es gelingen könne, überhaupt etwas Sicheres zu wissen, wieso also zuletzt das, womit alles Wissen beginnt, wie Erfahrung überhaupt möglich sei. Derart führte schon die bloße kritische Frage das Denken aus dem Himmel auf die Erde zurück.

Aufschluß also über die Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis, wie immer sie an sich beschaffen sei — das war das Ziel auf dem Wege. Endloses Wogen der Meinungen, die in rastloser Bewegung sich fortwährend kreuzten und überfluteten — das war das pfadlose Meer auf dem Wege zum Ziele. Kritik jenes Vermögens, das bisher vor allem die Erreichung des Zieles am meisten verbürgte, weil in ihm die reinste Kraft des allein tauglichen Mittels, des Denkens, tätig war: Kritik der reinen Vernunft — das war der Kompaß für den Weg. Aber — wie brachte er die Orientierung zustande? Wo war der ruhende Pol, auf den das Denken gewiesen wurde, um seinen Weg zum Ziele nicht zu verfehlen?

Aus dem *Inhalte* der einander entgegenstehenden Wahrheiten konnte kein Richtmaß gewonnen werden, endgiltig den Irrtum aus ihnen abzuscheiden. Zwar könnte es scheinen, als ob gerade das Kantsche Denken an einem entscheidenden Punkte diesen Versuch unternommen hätte. Denn bekanntlich bildet den Ausgangspunkt der Vernunftkritik die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen, also von Urteilen, die, wenn sie analytisch sind, nur etwas aussagen, was bereits im Subjektsbegriff *gedacht* ist, wenn sie aber synthetisch sind, im Prädikate etwas vom Subjekte aussagen, das in diesem Begriff noch nicht mitgedacht war. Und an den Tatbestand, daß reine Mathematik und Physik solche synthetische Urteile aufweise, deren Inhalt nicht aus der Erfahrung genommen sein kann, weil sie schlechthin allgemein giltig sind, was bei Erfahrungssätzen nie der Fall sei, und welche Kant deshalb synthetische Sätze a priori nennt, — an diesen Tatbestand knüpft ja gerade die Frage nach der Möglichkeit einer gewissen Erkenntnis an. Diese synthetischen Urteile a priori scheinen derart als eine solche gewisse Erkenntnis vorausgesetzt.

Allein es wäre nur ein Mißverständnis mehr zu den vielen anderen, denen dieser Begriff der synthetischen Urteile a priori ausgesetzt ist, zu meinen, daß Kant mit diesen Urteilen also eine inhaltliche Wahrheit aufgegriffen, daß also z. B. das synthetische Urteil a priori „die Gerade ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten“, oder „unter allen Veränderungen beharrt die Substanz“, im selben Sinne inhaltliche Wahrheiten wären, wie etwa der Satz des Metaphysikers: „Gott oder die Substanz besteht aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt“, oder „die Seele ist ein einfaches, unteilbares und unzerstörbares Wesen.“ Alle Sätze inhaltlicher Wahrheit beziehen sich stets auf Dinge, von deren Eigenschaften oder Beziehungen irgend eine Erkenntnis ausgesagt wird. Die synthetischen Urteile a priori Kants sagen dagegen nie etwas von den Dingen aus, sie beziehen sich nie *unmittelbar* auf ein Sein, sondern sie sind nichts anderes als die nur an einem bestimmten Erfahrungsfall konkretisierten Formen des Denkens. Denn der sogenannte Inhalt dieser Sätze löst sich jedesmal für die nähere Untersuchung in eine bloße Relation von Anschauungsverhältnissen und Verstandesbegriffen auf, die als solche einerseits überall noch gar nichts darüber aussagen, ob ihr Gegenstand *existiert*, bevor er nicht durch Erfahrung gegeben ist, für deren Geltung aber anderseits die tatsächliche Gegebenheit ihres Gegenstandes ganz unwesentlich ist. Nur deshalb können ja die synthetischen Urteile a priori sein, d. h. aller Erfahrung vorhergehen, ohne doch bloße Hirngespinste zu sein, weil sie eben nur Konkretionen der Form aller Erfahrung sind, weil sie, wie Kant dies treffend ausdrückt, die Erfahrung bloß *formal antizipieren*. In der Voranstellung dieser synthetischen Urteile a priori hat daher die Kantsche Kritik nicht nur keine inhaltliche Wahrheit zu ihrem Ausgangspunkt genommen, sondern sie hat mit ihnen bereits anschaulich gemacht, wohin man vom Inhalt des Denkens weg zu schreiten habe, um die Möglichkeit seiner Gewißheit zu erkennen: nämlich zu seinen Formen.[2])

Denn wenn es auch tatsächlich sich so verhielt, daß schlechterdings kein inhaltlicher Satz aufzutreiben war, der allgemein als wahr anerkannt worden wäre, so wollte doch *jedes* Urteil, das als eine Erkenntnis auftrat, für wahr gelten. Und wie heftig auch jeder dem anderen bestritt, was dieser als wahr behauptete, so waren doch eben deshalb alle einig, daß es *das Wahre* gebe. Ja, selbst wer da meinte, es lasse sich überhaupt nichts Bestimmtes erkennen, hielt doch wenigstens diese Meinung für wahr; denn die Ausdehnung des Skeptizismus auch auf sich selbst ist im Ernst gar nicht möglich, es sei denn im bitteren Ernst des Wahnsinnes. Also erhebt das Denken *schon an sich* überall diesen Anspruch auf Wahrheit seiner Ergebnisse, wie wandelbar sie auch mit der Zeit und im Kampf der Meinungen sein mögen. Und gerade der erbittertste Streit bezieht doch jedesmal durch den Begriff der Wahrheit alle gegen einander tobenden Ansichten auf ihren gemeinsamen Nenner.

Wie wäre dies anders möglich als so, daß bei allem Auseinandergehen des Denkens in seinen Resultaten sich dieses doch selbst auf ein Etwas bezöge, das unbestritten und unbestreitbar allen seinen Aeußerungen zu Grunde läge? Und wo konnte dieses Etwas, da es in seinem Inhalte nicht zu finden war, schließlich anders angetroffen werden als in seinen Formen? Hier war in der Tat endlich der feste Punkt gefunden, welcher der Flucht der Erscheinungen im Denken ihren ruhenden Pol setzen konnte. Und wenn schon jener große Satz des Descartes, mit dem einst sein gewaltiges Ringen zum ersten Male versucht hatte, ein absolut Gewisses zu finden, um sich daran zu orientieren, jenes berühmte „Ich denke, also bin ich“, nicht standhalten konnte, so war doch so viel gewiß, daß aus dem „ich denke“ das Denken selbst folgte und weiter daraus: *also sind Formen des Denkens*.[3]) Der feste Punkt, auf den der Kompaß wies, waren diese Formen des Denkens als die unverrückbare, unbestreitbare, einfach nur zu konstatierende *Daseinsweise* des Bewußtseins überhaupt. Mit

einem Wort: der Pol, nach dem nunmehr sich das Denken in seinem Streben nach Wahrheit einstellte, war die erkannte Gesetzlichkeit seiner eigenen Funktion.

Aus der Fülle der verwirrendsten Mannigfaltigkeit des Inhaltes, den alle Denktätigkeit stets mit sich führt, zum ersten Male mit ungeheurer Anstrengung der Abstraktion den Blick zurückzuwenden auf die stets gleichbleibenden Formen, in denen alles Denken jederzeit allein imstande ist, diesen Inhalt zu erfassen und sich bewußt zu erhalten, von dem fortwährenden Wechsel und Widerstreit dieses Inhaltes selbst auf die notwendig immer gleiche formale Gesetzlichkeit seiner Aktion zurückzugehen, — damit war der unverrückbare Ruhepunkt gewonnen, an dem alles inhaltlich noch so besonders gestaltete Denken sich unmittelbar den kenntlich gemachten Bedingungen seines eigenen Bestandes gegenüberfand. Das war *die Weltwende des Geistes*, in welcher er sich von dem rastlosen Wandel alles dessen, was jede Zeit der anderen als Wahrheit bestritt, auf das besann, was alle Wahrheit jeder Zeit erst möglich macht.

Verweilen wir einen Augenblick an diesem Punkte, um uns vollständig der Einsicht zu vergewissern, die Kant selbst, obgleich ein Denker, dessen Bescheidenheit nur von seiner Größe übertroffen wurde, von seinem Werke in unumstößlicher Gewißheit hatte, wenn er es mit dem des Kopernikus verglich: daß es, wie letzteres im physischen, ebenso im psychischen Bereich eine Weltwende bedeute. Was war denn bis dahin der Grundzug aller Arbeit, die an die Frage „Was kann ich wissen?" herangetreten war? Ueberall klammerte sich das Streben nach Wahrheit an irgend einen letzten Inhalt des Denkens, und bestand derart alle Kritik nur darin, den Irrtum in dem bis dahin für wahr Gehaltenen aufzudecken. Selbst in den beiden größten Ansätzen, die das Denken zutage gefördert hatte, den erst so spät gefundenen Weg der transszendentalen Kritik sich gangbar zu machen, scheiterte es an dem Unvermögen, den Widerstreit des wechselnden Wertes aller inhaltlichen Wahrheit mit der unveränderlichen Geltung ihrer selbst aus den eigenen Mitteln des Denkens aufzulösen. So mußte *Plato* das ganze Reich der bleibenden Wahrheit aus dem wirklichen Leben selbst hinausverlegen in das Jenseits der Idee, und fand die Kritik *Descartes*, die doch nur das eigene Denken zu ihrem Richter zu machen gedachte, gleichwohl in diesem nicht eher Ruhe, als bis ihm das Dasein Gottes erwiesen schien, dessen Wesen ausschließe, daß das von ihm den Menschen verliehene Denkvermögen sie täusche. Beide Denker gelangen so, indem sie das inhaltlich Wahre zu stabilisieren suchen, dahin, es auf Erden, im

wirklichen Denkprozeß, eigentlich preiszugeben. Wahrheit ist nur in der Idee, in Gott, und alles irdische Denken eine bloße Bemühung um die Idee, ein Gottesdienst, eine Annäherung an ein Weltfremdes. Das tritt bei Descartes nicht so deutlich hervor, wie bei Plato. Ja, indem er zuerst den Grundsatz des Rationalismus deutlich entwickelt: „Wahr ist alles das, was ich ganz klar und deutlich sehe", scheint er damit sich über die bloß inhaltliche Bestimmung der Wahrheit zu erheben. Die klare und deutliche Vorstellung wurde ja auch zum Schiboleth des dogmatischen Rationalismus. Allein wir sahen eben, daß Descartes diesen Dogmatismus noch nicht hatte. Ihm war die klare und deutliche Erkenntnis nur deshalb ein Kriterium der Wahrheit, weil sie ein Ausfluß des göttlichen Wesens war, zu dessen Begriff als höchster Vollkommenheit es gehört, daß es weder irren, noch lügen, noch täuschen kann. Und so ist auch für Descartes die Wahrheit eine inhaltliche Größe, nämlich die vollständige, klare und deutliche Erkenntnis alles Seins und Werdens in einem göttlichen Verstande, an dem alles menschliche Denken sich nur insoferne messen kann, als es in reiner Vernunft die Fähigkeit hat, mehr und mehr die Quellen zu erkennen, aus dem ihm eine klare und deutliche Erkenntnis behindert wird, und also durch ihre Beseitigung immer mehr den Irrtum abzustreifen vermag. Auch für Descartes, wie für den Rationalismus überhaupt realisiert sich so der Begriff der Wahrheit nur in dem „*Fortstreben* des Denkens von der verworrenen" zur „deutlichen" Erkenntnis nicht in ihrem Besitz. Der Begriff der Wahrheit bleibt bei ihm wie bei Plato transszendent.[4])

So sind zwar Plato und Descartes sicher die großen Vorläufer der kritischen Philosophie. Denn indem sie mit Energie das Wechselvolle des für wahr Gehaltenen auf ein nicht in ihm gelegenes Prinzip des Wahren ausrichteten, bahnten sie die fundamentale Unterscheidung der inhaltlichen und formalen Wahrheit an, mit welcher erst dem Problem von der wahren Erkenntnis beizukommen war. Aber sie selbst hatten diese Unterscheidung noch nicht mit jenem klaren Bewußtsein gemacht, aus welchem sich als Folge die Transszendentalphilosophie, d. h. die auf die Formen aller Erkenntnis gerichtete Philosophie ergab. Und so mußte ihnen das Wahre schließlich zum Glauben werden, nur daß es ein Glaube war, der seine Vernunft darin besaß, daß ohne ihn ein Wissen unmöglich gewesen wäre, der also gleichsam ein theoretisches Postulat der Vernunft war. Kritik des Erkennens mußte hier in Metaphysik ausmünden, wollte sie nicht anders die Frage „Was kann ich wissen?" trostloser Resignation anheimgeben.

Und dem gleichen Schicksal war jeder Standpunkt verfallen, der das Wahre im Inhalte des Erkennens sicher zu erfassen gedachte. Denn das inhaltlich Wahre ist in der Tat nur eine unendliche Annäherung, sobald es dem Begriff der sicheren Erkenntnis gegenübergestellt wird, es ist ein historischer Prozeß, an dem die ganze Menschheit arbeitet und der daher in keinem Augenblicke vollendet ist. Der rastlos abflutende Strom geistiger Entwicklung läßt seinen Inhalt nirgends in starre Behälter abfassen, auch wenn diese noch so groß und kühn gebaut sind, wie nur je die stolzesten Systeme der Metaphysik es waren. Und so muß alles Denken, das der qualitativen Seite seiner Arbeit zugekehrt ist, unausbleiblich seinen Hochmut büßen, mit dem es jetzt und jetzt in den Besitz der ganzen Wahrheit gelangt zu sein glaubte, wenn die Grenzenlosigkeit der Erfahrung und die Unberechenbarkeit der Kombinationen des Geistes urplötzlich einen ganz neuen Gesichtspunkt eröffnet haben.

Eine ganz andere Möglichkeit der Beantwortung gewann aber die Frage „Was kann ich wissen?" mit einem Male, als nun der Geist in seiner Stellung zu ihr eine Wendung vornahm, die einen neuen Begriff der Wahrheit bedeutete. Es sollte nicht mehr die Frage sein, was das Wahre ist: ob es das Wahre ist, daß Gott die Welt erschaffen oder daß sie von Ewigkeit her existiere; ob es das Wahre ist, daß alles in der Welt beseelt sei oder daß der leblose Stoff erst in einer bestimmten Verbindung die Beseelung aus sich hervorgehen lasse u. dgl. Fragen mehr. Es sollte nur gefragt werden, wieso jede Zeit mit alledem, was eine spätere an ihr vielleicht als Irrtum und Scheinwissen erkannt haben mochte, doch für sich darin Wahrheit und Irrtum sicher unterschied, was also überhaupt bewirke und möglich mache, daß jede Zeit etwas, wenn auch jede Zeit ein anderes als wahr anerkannte. So wurde die Frage „Was kann ich wissen?" aus der dogmatischen, die sie bis dahin überall war, wenn sie auch noch so sehr an den ihr entgegenstehenden Meinungen Kritik übte, zur kritischen „Wie ist ein Wissen überhaupt möglich?" Zugleich aber wendete sich damit die Untersuchung von den Gegenständen des Wissens ab zu jenem geistigen Prozeß der Erkenntnisgewinnung selbst, in welchem jegliches Wissen, auf welche Gegenstände immer es sich bezog, erst zustande kommen konnte.

Nun war auch eine sichere Antwort nicht nur möglich, sondern sogar in knappster und alle Zeiten umfassender Vollständigkeit durch die Natur der Sache gegeben. Denn der Gegenstand der Untersuchung war ja nicht mehr ein historisches Objekt, wie die nach Ort und Zeit

sich fortwährend ändernde inhaltliche Wahrheit, sondern das Denken selbst in seiner formalen gesetzlichen Beschaffenheit, das als solches gleichsam außer Raum und Zeit gegeben war als eine bloße, unmittelbar gelebte Intensität. Denn seine Gesetzlichkeit konnte doch nur an dem eigenen Denkprozeß erfaßt werden und alle Produkte des Denkens aus früheren Zeitaltern und fremden Betätigungen existierten ja doch zunächst nur, sofern sie als Bestandteile in den eigenen Denkprozeß eingegangen waren. So brauchte Kritik nirgends über die Formen des eigenen Denkens hinauszugehen, sie konnte es gar nicht: die Unermeßlichkeit der geistigen Arbeit, die durch alle Zeit ausgebreitet lag und sonst den Frager schrecken mußte, ihr gegenüber zu entscheiden, was das Wahre sei, wurde derart mit unerhörter Energie des Gedankens zusammengeschmiedet in die ausmeßbare Form des denkenden Bewußtseins überhaupt. Und die freilich unergründliche Vielfältigkeit alles dessen, was irgendwie wahr sein konnte, wurde so gleichsam wie durch eine eherne Klammer mit einem Griff zusammengerafft in die einzige Frage: wie das Wahre überall zu denken möglich sei. Daher mit Recht das stolze, immer wiederkehrende Bewußtsein Kants, daß seine kritische Arbeit unter allen übrigen Wissensgebieten das einzige eröffnet habe, auf dem eine absolute Vollständigkeit der Erkenntnis zu erzielen sei, da es sich in ihm ja nicht mehr um die unbegrenzte Fülle stofflicher Erscheinungen handle, sondern nur um die Inventarisierung einer begrenzten Mannigfaltigkeit, nämlich der Formen des menschlichen Erkennens überhaupt. Diese Vollständigkeit ist somit nicht mehr die chimärische des Systeme konstruierenden Metaphysikers, sondern die exakte des Mathematikers, mit der er eine Unzahl von Kombinationen auf die begrenzte Zahl ihrer Faktoren zurückführt.

Von da aus finden wir auch bestätigt, was uns zuerst nur als ein Gefühl leitete, wie die nun über ein Jahrhundert fortwirkende Lebendigkeit der Kantschen Lehre eben darin ihren Grund hat, worin ihre Problemstellung und Lösung wurzelt, in der Wegwendung von dem persönlich gestalteten Inhalt jedes Denkens zu dessen unpersönlicher, weil mit allem Denken kongruenter Form, so daß in der Kritik nur das zur deutlichen Erkenntnis kommt, was in jedem von uns seine Persönlichkeit erst trägt, nämlich die Gesetzlichkeit unseres intellektuellen Daseins und Wirkens. Die Kantsche theoretische Philosophie kann nicht veralten, weil sie die bis jetzt einzige Darlegung des formalen Bewußtseins unseres Selbst in theoretischer Hinsicht ist.

❦

IV.

Lassen wir diese Darlegung in großen Zügen auf uns wirken, so zeigt sich, daß das Denken durch seine Wendung auf sich viel mehr erlangte als bloß Gewißheit über sich selbst. Es gewann nicht weniger als — seine Welt. Und das ist zu der vorigen subjektiven die objektive Seite dieser Weltwende des Geistes in Kant, aus der nun die Welt als ein Produkt des Denkens hervorging. Bis dahin bewegte sich der Geist von außen um die Dinge; diese standen da, kalt, abweisend, feindlich — recht wie die Fremde, in welcher der von seiner Heimat Verschlagene vergebens Anschluß sucht. Ja, die Kluft zwischen dem Denken und Sein war so unüberbrückbar, daß es überhaupt unmöglich erscheinen mußte, das eigentliche Wesen der Dinge kennen zu lernen:

„Ins Innere der Natur
Dringt kein erschaffener Geist.“

Nun aber sollte, gerade weil es galt, über die Dinge ein Gewisses zu erfahren, von ihnen zunächst gar nicht mehr die Rede sein. Nur auf den Geist sollte es ankommen, d. h. auf seine verschiedenen Erkenntnisarten, in denen er zu den Dingen gelangte. Mit einer enormen Kraft äußerster Selbstbeschränkung versucht nun das Denken lediglich darauf zu achten, welche Arten des Erkennens, besser gesagt der Funktionsweise unseres Bewußtseins am Komplexe seines erfüllten Inhaltes unterschieden werden müssen, aus denen allein sich jene spezifischen Allgemeingiltigkeiten als naturgemäße Folge ergeben, auf die das Denken bei seinen Inhalten allenthalben stieß und die ihm den Tatbestand der wahren Erkenntnis zusammensetzen. Diese neue Untersuchungsweise, welche also nicht mehr auf die Dinge selbst gerichtet war, sondern auf die Feststellung der Beschaffenheit jener Erkenntnisart von den Dingen, welche von ihnen allgemein giltige Prädikate auszusagen gestattete, — das ist die von Kant so genannte transzendentale Methode. Sie heißt transzendental und nicht transzendent,

weil sie sich nicht vermißt, über den Bereich des Denkens hinauszuschreiten und das Wesen der Dinge selbst zu erfassen; denn sie bezieht sich ja nur auf die Art, wie wir die Dinge erkennen. Sie geht aber doch in gewissem Sinne über die Dinge hinaus, da sie ja eben diese Erkenntnisweise selbst vor allen in ihr möglichen Dingen betrachtet und ist also insoferne wenigstens transzendental. Diese transzendentale Methode nun ist es, mit welcher die Kritik durchgeführt, die Darlegung der formalen Beschaffenheit unseres Bewußtseins erbracht wird.

Sie nimmt ihren Ausgang vom Stoffe, an dem alle Form des Bewußtseins angetroffen wird, also vom Empfindungsmateriale. Das Empfindungsmateriale, d. h. das formlose und zusammenhanglose Chaos der bloßen Sinnesqualitäten bildet das schlechthin Gegebene. Hier muß man nun gleich von allem Anfang an scharf acht haben, daß man nicht übersehe, wie die transzendentale Methode, um die einzelnen Erkenntnisarten rein zu gewinnen, notwendig in der Abstraktion trennen muß, was in der Wirklichkeit nie getrennt vorkommen kann. So ist auch alle qualitative Beschaffenheit des Erfahrungsstoffes von den Formen des Bewußtseins, in denen sie erscheint, nur in der Abstraktion zu trennen. Die Gegebenheit des bloßen Empfindungsstoffes bedeutet also nicht etwa einen trüben Bodensatz, der für sich allein als Chaos vor allen Formen des Bewußtseins gegeben ist; sondern seine Gegebenheit, mit der die transzendentale Methode anhebt, besagt nur, daß sich der Inhalt der Erfahrung nicht ebenso a priori darlegen läßt, wie ihre Formen, daß also, damit Erfahrung zustande komme, ihr Inhalt eben schlechterdings gegeben sein müsse. Wegen dieser realen Untrennbarkeit des Inhaltes der Erfahrung von ihren Formen bedeutet daher diese Gegebenheit des Materiales der Empfindung, also der Qualitäten von Licht, Schall, Geruch, Geschmack und Getast zuletzt gar nichts anderes als die Gegebenheit der erkennenden Tätigkeit des Bewußtseins selbst.

Darüber aber darf man sich nicht wundern, daß die Kritik der Erkenntnis mit einem Gegebenen beginnt. Denn die Tatsache der Existenz des Empfindungsmateriales und dessen Auftretens gerade in denjenigen Qualitäten, die wir an ihm kennen, ist gar kein Problem, wenigstens kein kritisches Problem. Es ist keine kritische Frage möglich, wieso wir das Farbige, das Klingende, das Rauhe, das Warme 2c. als ein Gegebenes haben. Denn diese Frage wäre gleichbedeutend mit der anderen, wieso wir unser Empfinden und Denken haben, kurz wieso überhaupt unser Bewußtsein, das nun einmal nur in diesen Qualitäten tätig ist, da ist? Das ist keine kritische Frage mehr, sondern

nur noch eine metaphysische. Die Kritik der Erkenntnis muß notwendig eine Voraussetzung machen, die Gegebenheit der Erkenntnis selbst und kann nicht fragen, wieso ein Erkennen überhaupt da ist, sondern nur, wie, da es nun einmal vorhanden ist, es zustandekommt. Indem also die Erkenntniskritik mit dem Empfindungsmateriale als dem Gegebenen beginnt, setzt sie nur ihr Objekt, die Erkenntnis, in ihrer materialen Beschaffenheit voraus.

Dieses Materiale der Empfindung findet nun die transzendentale Methode sofort in einer eigenartigen Ordnung befaßt. Da ist kein Empfindungsbestandteil, der nicht in Bezug auf die anderen so geartet wäre, daß er zu ihnen entweder in dem Verhältnis des Gleichzeitigen, Vorhergehenden oder Nachfolgenden wäre und der nicht selbst irgend eine Spanne Dauer einnähme. Und weiter ist da von allen Empfindungskomplexen, die das Erkennen von sich selbst in einer noch unerklärten Weise losgelöst hat, kein einziger, der nicht irgendwo fixiert schiene und in eine endliche Ausdehnung ausgebreitet wäre. Was aber so die chaotische Masse des Gegebenen gleichsam nach zwei Grundrichtungen ordnet, nach zeitlicher und räumlicher Bestimmung, ist doch nicht im selben Maße eine qualitative Beschaffenheit an ihm, wie z. B. die Farbe oder der Ton oder das Warme u. s. w. Denn es lassen sich in Gedanken alle Qualitäten des Stoffes wegnehmen, aber es zeigt sich, daß dies nicht ebenso von seiner räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit gilt. Im Gegenteil: sind diese letzteren erst von aller qualitativen Beschaffenheit befreit, so dehnen sich noch endlos Raum und Zeit als bloße, unerschütterliche und unbeirrbare Vorstellungsweisen. Vergeblich ist es, auch den Raum noch wegschaffen zu wollen: er bleibt stehen; vergeblich, an ihm zu rütteln, ihn zu bewegen, ihn umstürzen zu wollen: er bleibt stehen. Umsonst ist es, die Zeit aufzuhalten: sie eilt fort; umsonst ihre Folge verkehren oder ändern zu wollen: sie geht unablässig von einem Momente zum nächsten. Hier stößt somit das Erkennen auf eine Nötigung, die, weil sie unverkennbar nicht mehr aus der Beschaffenheit seines Inhaltes, des Stoffes alles Bewußtseins entspringt, nirgends anders herrühren kann als aus seiner eigenen Natur. Und so wird deutlich, wie Raum und Zeit nicht zu dem Empfindungsmateriale als dessen weitere Bestimmungen gehören, sondern daß sie Formen unseres Erkennens sind, besondere Erkenntnisarten, in denen aller Stoff unvermeidlich aufgefaßt werden muß. Diese Erkenntnisart nennt Kant die Anschauung oder, mit einem noch bezeichnenderen Ausdruck, die Sinnlichkeit.

Bezeichnend aber finde ich diesen Ausdruck, weil er geeignet ist, wenn recht verstanden, einigen der ärgsten Mißverständnisse der Kantschen Lehre gleichsam mit einer fortwährenden Mahnung vorzubeugen, vor allem dem stets bereiten Mißverständnisse, als hätte Kant gelehrt, Raum und Zeit seien für sich bestehende leere Formen, die, wie die Rahmen die Bilder, so hier das Empfindungsmateriale einschließen; oder sie seien vielleicht leere Vermögen, mit denen der Geist, ähnlich wie der Zuckerbäcker mit seinem Krapfenstecher, aus dem chaotischen Teige des Sinnenstoffes bestimmte Gestaltungen heraussticht. Allein Raum und Zeit sind überhaupt keine Formen der Dinge, sondern nur Formen unserer Anschauung von den Dingen. Sie sind, wie Kant einmal so treffend sagt, subjektive Formen unserer Empfänglichkeit, unter welcher wir gegebene Gegenstände anschauen. Eben deshalb sind sie auch keine leeren Kräfte oder räthselhafte Vermögen. Dieser von Kant so gern gebrauchte Ausdruck, an welchem sich die überall den Geist verfehlende Splitterrichterei seiner Kritiker so häufig stößt, steht nur für den anderen Ausdruck der Erkenntnisart. Auf diese muß man also achten, wenn das ärgerliche Mißverständnis schwinden soll, daß Kant Raum und Zeit als isolierte Wesenheiten, bloß verselbständigte Abstraktionen mystifiziert habe. Es gilt von diesem ungerechtfertigten Einwande nicht minder wie bei allen übrigen transzendentalen Begriffen Kants, die notwendig in gleicher Isoliertheit auftreten, die Erinnerung, die wir schon vorhin beim ersten Schritt der transzendentalen Methode machen mußten: daß alle diese Begriffe nur in der kritischen Untersuchung von ihrem Erfahrungsinhalte getrennt vorkommen können. Aber daß sie dies können, macht eben die Entdeckung der transzendentalen Methode aus. So sind also auch Raum und Zeit in ihrer im Bewußtsein lebendigen Wirksamkeit gar nie leer, nie ohne Empfindungsinhalt; und eben deshalb, weil Raum und Zeit so zwar die unentbehrlichen, aber von ihrem sinnlich gegebenen Inhalt tatsächlich gar nicht abzutrennenden Bedingungen seiner Erfahrung sind, nennt Kant sie geradezu und bezeichnend die Sinnlichkeit unseres Erkenntnisvermögens.

Die Sinnlichkeit, Raum und Zeit, führt nun schon aus sich heraus zu einer weiteren Erkenntnisart. Denn Raum und Zeit sind als bloße Formen doch nur reine Bedingungen einer möglichen bestimmten Anschauung. Jede solche bestimmte Raumgestaltung oder Zeitausfüllung vereinigt eine Menge von einzelnen Gegebenheiten zu einem Ganzen, das nun zwar im Raume oder in der Zeit erscheint, aber als solches Ganze nicht durch Raum und Zeit allein werden konnte. Schon die bloße Linie im Raume hat von demselben nur die Möglichkeit ihrer

Auffassung als eindimensionaler Ausdehnung. Aber damit wir uns eine Linie im Raume vorstellen können, müssen wir sie erst ziehen, müssen wir also einen Punkt im Raume an den andern fügen und diese ganze Mannigfaltigkeit in eine Einheit zusammensetzen. Ebenso wäre die Vorstellung der empirischen Zeit gar nicht möglich, wenn nicht unser Bewußtsein zu jedem gegenwärtigen Moment den vergangenen reproduzierte und mit jenem zu einer Einheit verbände. So bewirkt also erst dieser Akt der Zusammensetzung das Zustandekommen einer bestimmten Anschauung, und der Begriff des Zusammengesetzten, der Verbindung des Diskreten in eine Einheit ist somit schon von der Anschauung ganz unzertrennlich. Dieser Akt der Zusammensetzung ist aber in den bloßen Bedingungen der Anschauung nirgends gegeben; er ist überhaupt keine solche Anschauung, sondern ein Begriff, eine Handlung des Verstandes. In diesem letzteren findet so Kant eine zweite in der komplexen Bewußtseinsaktion zu unterscheidende Erkenntnisart. Die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Empfindung in einem Begriff ist ebenso eine ursprüngliche Funktion der Erkenntnis wie seine bloße Ordnung in der Anschauung; und es werden sich daher so viele Begriffe a priori finden lassen müssen, als es ursprüngliche Arten dieser Zusammensetzung gibt. Das sind die reinen Verstandesbegriffe, die viel berufenen Kategorien, die man nur aus dem Wust von „kritischem" Mißverstand diesem nicht zu verkennenden Sinn der Kantschen Lehre wiederzugeben braucht, um sofort ihren unverschüttbaren Wahrheitswert an der Ruhe der aufklärenden Selbstverständlichkeit zu verspüren, die aus dem so verstandenen Begriff der Kategorie in uns einströmt. Es ist kein Zweifel, daß die subtile Methode, mit welcher Kant eine vollständige Aufzählung dieser Kategorien versuchte, zusammt ihrem Resultate zu dem vergänglichen Teil seines Werkes gehört; aber der Gedanke dieser Kategorien selbst als synthetischer, d. h. wirksamer (nicht ruhender) Stammbegriffe unserer Erkenntnis ist unverlierbarer Besitz unserer Selbsteinsicht geworden. Und alle Arbeit wird nun bloß dahin zu geben haben, das richtige Prinzip zu finden, aus dem sich eine sichere Darlegung der Vollständigkeit ihrer Ableitung erhoffen läßt.

Es ist nur derselbe Irrtum wie vorhin bei der falschen Auffassung der Anschauungsformen, der die Kategorien dahin mißversteht, als wären sie über den Dingen thronende, reine Begriffe eines, man weiß nicht woher stammenden Wissens, ähnlich den Ideen Platos. Allein wenn wir soeben gesehen haben, wie diese Kategorien direkt mit der Sinnlichkeit zusammenhängen, wie sie gar nichts anderes sind als die Arten, das Mannigfaltige der Anschauung zusammengesetzt zu

finden, so muß diese falsche Auffassung völlig schwinden. Damit fällt dann aber auch jenes seit Schopenhauer immer wieder bis zum Ueberdruß wiederholte andere Mißverständnis, als ob Kant Sinnlichkeit und Verstand radikal getrennt hätte, als ob er insbesondere verkannt hätte, wie alle Anschauung intellektual sei, d. h. nur mit Hilfe von Verstandesbegriffen zustande käme. Gleich als ob Kant nie am Anfange seiner Arbeit selbst warnend den Satz hingeschrieben hätte: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Alle diese Vorwürfe, die man Kant machen zu müssen glaubte, sind nur ebensoviele Belege dafür, daß man seine transzendentale Methode, die notwendig auf die Trennung der Erkenntnisarten ging, ohne doch die Erkenntnis selbst zu berühren, immer wieder verkannt hatte. Sonst hätte man doch unmöglich übersehen können, daß es ja gerade der kritische Kernpunkt der Arbeit Kants war, zu zeigen, wie nur aus der Vereinigung der Kategorien mit den Anschauungen sich das ergibt, was wir Erfahrung nennen; daß aber, was allerdings nicht von der Anschauung, wohl aber von den Verstandesbegriffen möglich ist, sofort auch das Reich des Scheines und des Blendwerkes der Vernunft betreten wird, sobald die Kategorien für sich allein angewendet werden. Im Prozesse des wirklichen Erkennens ist also eine solche Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand nirgends anzutreffen; im Prozesse der Kritik des Erkennens dagegen war sie ganz unausweichlich geboten. Denn, mit Kants eigenen Worten zu reden, „es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von anderen unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit anderen, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauche hat, ihren eigenen Wert und Einfluß, sicher bestimmen könne." Und dies war ja das Werk der transzendentalen Methode.

Wenn aber auf diese Weise das Erkennen erst durch reine Anschauungsformen und durch reine Kategorien des Stoffes des Gegebenen in seiner bestimmten Gestaltung habhaft werden konnte, so war doch jetzt nur eine Fülle von Zusammengesetzten da, die immer noch beziehungslos neben und nacheinander da stand. An diesem Punkte nun vollendet sich die transzendentale Untersuchung, die Hinwendung des Geistes von den Dingen auf seine Art der Erkenntnis von ihnen, in einem grandiosen Abschlusse.

Alles bloße Neben- und Nacheinander der Zusammensetzung fließt nämlich dadurch in eine Einheit zusammen, daß sie nirgend anders als in einem *Bewußtsein* vor sich gehen kann. Das bedeutet: alle diese einzelnen Vereinheitlichungen des Erfahrungsstoffes durch Kategorie, Raum und Zeit bestehen nicht als eben so viele getrennte Akte der Zusammensetzung nebeneinander, so daß von den einen absolut nichts zu den anderen führte, sondern sie sind, da sie nur als ein *Gewußtes* in Betracht kommen können, von vornherein gar nirgends anders anzutreffen, als in *einem* Bewußtsein, das sie alle als *seine* Akte umfaßt. In den Charakter der Bewußtheit beziehen sich somit alle Erkenntnisakte unmittelbar auf eine Einheit, die Kant eben deshalb die synthetische Einheit der Apperzeption a priori oder auch die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins nennt. Sie ist der Grundbegriff der Transzendentalphilosophie, das kritische Widerspiel der bewußtlosen Materie oder rätselhaften Substanz, aus welcher sonst sowohl Metaphysik wie die Auffassung des gewöhnlichen Lebens sich das Hervorgehen der realen Welt so kindlich-selbstverständlich vorstellte. Denn erst durch die synthetische Einheit der Apperzeption ist es gegenüber dem Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen möglich, „daß ich mir die *Identität des Bewußtseins* in diesen Vorstellungen selbst vorstelle“, daß sie also nunmehr unter der Form des *Ichs*, *dessen* Erkenntnisse sie sind, zu einem ungeteilten Ganzen zusammenfließen, in welchem alle einzelnen Erkenntnisse ein *System des Erkennens* ausmachen können. So wird also nun erst, da sich alle Konkretionen der im Einzelnen wirksamen Erkenntnisarten in *einen* Brennpunkt gesammelt finden, in welchem sie mit der Intensität des einheitlichen Bewußtseins zusammenhängend erfaßt werden, aus dem bloßen Gegebenen — Gegebenes für uns, *Erfahrung*. [5])

Und dies ist zu dem vorher gewonnenen neuen Begriff der Wahrheit der *neue Begriff der Erfahrung*. Wie das Denken mit jenem Wahrheitsbegriff nicht mehr dem ewig kaleidoskopartig wechselnden inhaltlich Wahren mühsam nachhaftete, sondern die Wahrheit nun unmittelbar in der Uebereinstimmung dieses wechselnden Inhaltes mit den sich stetig gleich bleibenden und ihn deshalb jedesmal gleich bestimmenden Denkformen fand, so stand der Geist jetzt auch der Erfahrung nicht mehr als einem Fremden, ihm ewig Jenseitigen gegenüber, sondern als seinem eigensten Produkt.

Ja fürwahr, — indem in der Anschauung sich der Raum ausstreckte und die Zeit dehnte, indem beide durch die Kategorien zu besonderen Gestaltungen erst verdichtet wurden, indem unter Begriffen

wie des Einfachen und Vielfachen, des Dinges und der Eigenschaft das Chaos des Empfindungsmateriales zu einer mannigfaltigen und bunten Objektswelt zusammenschoß, die nun unter den Begriffen von Ursache und Wirkung in eine strenge, gesetzmäßige Ordnung sich gebunden fand, — was vollzog sich in aller dieser gesetzmäßigen Funktionsweise des Geistes, mit diesem Ineinandergreifen aller in unserem Bewußtsein zusammenwirkenden Erkenntnisarten anderes, als der *Aufbau einer Welt*, die *unsere* Erfahrung war? So war diese ganze starre, feindliche, fremde Sachlichkeit der Erfahrung in den Geist hineingenommen, aber nicht in den Geist irgendeines allumfassenden Wesens, in einen absoluten Geist, sondern in den Geist, wie er als *Bewußtsein überhaupt* in jedem Menschenkopf als dessen Bewußtsein erscheint, d. h. wie er nur die formale Bestimmtheit des Denkens in jedem Erkenntnissubjekt ist. Die Gesetzlichkeit der Funktionsweise des Erkennens muß auf diese Weise zur Naturgesetzlichkeit werden, da alle Kenntnis von den Gegenständen der erfahrbaren Welt durch die dargelegte Art zustande kommt, in der sich das Empfindungsmateriale vom Bewußtsein aufgegriffen, vereinigt und bezogen findet. Und die Frage „was kann ich wissen?“ beantwortet sich daher erschöpfend für alle Dinge, die jemals Gegenstand der Erfahrung werden können, aus den Gesetzen des Bewußtseins, die allemal für das Zustandekommen dieser Erfahrung die Grundbedingungen abgeben.

Welches diese Antwort allein sein konnte, war jetzt unschwer zu erkennen, und Kant hat sie an einer Stelle mit knappster Zusammenfassung der Resultate seiner transzendentalen Methode in besonderer Klarheit präzisiert, wenn er sagt: „Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien, wir können keinen gedachten Gegenstand *erkennen*, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle Anschauungen sinnlich und diese Erkenntnis, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. *Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.*“ Damit war über die alte Metaphysik der Stab gebrochen, deren Stolz es ja war, Erkenntnisse a priori zutage zu fördern, die niemals Gegenstand möglicher Erfahrung sein konnten. Kant hat gezeigt, daß dieses Streben nur dadurch möglich war, daß, während die Anschauung isoliert von den Begriffen des Verstandes überhaupt gar nicht zum klaren Bewußtsein gebracht werden konnte, die reinen Verstandesbegriffe auch ohne alle Anschauung noch *gedacht* werden konnten, nur daß das Denken dabei schlechterdings gar keinen Inhalt mehr mit ihnen verbinden konnte.

Es ließ sich z. B. noch der Begriff eines Dinges denken, nachdem man alles von dem Ding abstrahiert hatte, was zu seinen Eigenschaften gehörig war, so daß nur noch der Begriff eines Dinges an sich übrig blieb. Aber es ließ sich darunter absolut nichts mehr vorstellen, es war keine Erkenntnis durch ihn möglich. Und ebenso ließ sich der Begriff einer Ursache denken, die ihre eigene Ursache sei, die also sich selbst hervorgerufen hatte und daher letzte Ursache alles Seins war; aber wieder war auf keine Weise die Möglichkeit eines solchen Begriffes anschaulich zu machen. Kurz, es war eben ein leerer Gebrauch der bloßen Kategorien des Denkens, nutzlos und unergiebig an Produkten wirklicher Erkenntnis gleich dem leeren Gang einer Maschine.

Dazu kam noch, daß das Denken seinem Trieb, überall Ordnung und Einheit zu erzielen, der ja nur eine Folge seiner auf die Einheit des Bewußtseins beruhenden synthetischen Anlage war, auch noch bei diesen Begriffen nachgab, ob es doch gleich bei ihnen gar keinen Inhalt mehr zu ordnen gab und sich die konstruierende Vernunft nur einen solchen vortäuschte. Das war die Dialektik der reinen Vernunft, die in ihren absoluten Einheitsbegriffen dem Erkennen eine Totalität in Gott und Welt, Seele und Unsterblichkeit als reale Erkenntnisobjekte vorspiegelte, wo doch nichts anderes anzutreffen war als ein reales Weitertreiben des im Bedingten der Erfahrungsbegriffe sich nicht bescheidenden Denkens. Indem Kant zuletzt diese höchsten Wesenheiten in bloße Ideen auflöste, d. h. indem er sie als auf die eigene begriffliche Vervollständigung abzielende bloße Richtungen des Denkens selbst nachwies und damit die Meinung radikal zerstörte, daß diese Begriffe jemals für uns eine reale Erkenntnis bedeuten könnten, weil von ihnen nirgends eine Anschauung zu gewinnen war, ohne welche sie in theoretischer Hinsicht nichts als Hirngespinnste sein mußten, war nun auch die kritische Frage der Metaphysik beantwortet: „Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?" Und die berühmte Antwort auch auf diese Frage, nicht verstanden und mißverstanden bis zu dem Grade, daß man aus der Kantschen Philosophie, diesem festesten Bollwerke einer exakten Erfahrungserkenntnis, eine Lehre des Scheins, eine Lehre des weltfremden Idealismus hat machen können, diese Antwort, so präzis und klar, daß man ihre fortwährende Verrückung für undenkbar halten sollte, wäre nur nicht die bloß historische Kenntnis einer Philosophie stets viel verbreiteter als die Bekanntschaft mit ihr durch eigenes Denken, — sie lautet:

„Alles Erkenntnis von Dingen aus bloßem reinen Verstand oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit."

Die Metaphysik als die Wissenschaft von Gott, Seele und Unsterblichkeit nichts als Schein und, wenn wirklich Wissenschaft, nur mehr möglich als System der reinen Begriffe der Erfahrung — das war die Befreiung des Denkens aus tausendjährigem Irrtum, tausendjährigem Geistesdruck, tausendjähriger Ohnmacht. Zerschmettert waren nicht nur die Idole des Aberglaubens, zerschmettert nicht nur der äußere Zwang der Dogmatik, zerschmettert waren vor allem die Scheinprobleme des Denkens, an denen es sich unaufhörlich als ebenso vielen vermeintlichen Schranken oder Unzulänglichkeiten seines Wesens stieß. Nun waren die dem Erkennen aus seiner Natur gezogenen Grenzen keine Schranken mehr, so wenig die Kugelfläche eine Schranke für die Kugelgestalt ist: prägt sie doch im Gegenteil erst deren Charakter aus. Dagegen war mit dem Alp der Unauflöslichkeit dieser Scheinprobleme der Bann von dem Denken genommen, der es in seinem eigenen Werte erniedrigen und in seiner eigenen Kraft schwächen mußte. Der Alleszermalmer, Alleszerschmetterer, wie Goethe Kant nannte unter dem unmittelbaren Eindruck des Hinstürzens aller metaphysischen Phantome, war so zugleich der Allbefreier des Denkens. Und so gewiß diese Befreiung heute noch nicht allgemein am Denken vollzogen ist, so natürlich folgt daraus ein weiterer Grund, warum Kant heute noch ein Wirksamer für uns ist und sein muß.

V.

Finden wir endlich zu dem Wort vom Alleszermalmer und Allesbefreier ein drittes Wort für Kant, wie es sich aus der Stellung seines Denkens zu den Problemen philosophischer Arbeit vor ihm sich ergibt, so vollendet sich damit die Aufweisung jener Momente, welche die Kantische *theoretische* Philosophie selbst nach einem Jahrhundert noch in vollster Lebendigkeit gerade für unsere Zeit erhalten müssen. Mir scheint dieses Wort hervorzugehen aus der Aufhebung der Gegensätze in den bisherigen prinzipiellen Auffassungen des philosophischen Denkens durch den Standpunkt der kritischen Philosophie Kants. Und so wäre er zuletzt nach seiner größten Wirksamkeit anzusprechen als der Allüberwinder, Allesvermittler.

Nur in den allergrößten Umrissen können wir uns dessen hier vergewissern.

Die Kantische Philosophie begründet alles Wissen auf Erfahrung; aber sie zeigt, wie dies nur deshalb möglich ist, weil alle Erfahrung ein System von Begriffen und Anschauungen voraussetzt, die nicht *aus* der Erfahrung stammen, wiewohl sie nur *an* der Erfahrung aufgefunden werden können. Das ist das eigenartige, oft so gröblich verkannte *Apriori* Kants. Es ist nicht der Zeit nach vor aller Erfahrung, sondern bloß dem Begriffe nach. Es ist also nicht wahr, wie der Empirismus meint, daß alles Wissen nur aus der Erfahrung stammt; denn die Formen, welche Bedingungen aller Erfahrung sind, können eben deshalb nicht aus ihr herrühren. Sie sind *nur mit ihr* da. Es ist aber auch nicht wahr, daß es aus bloßer Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, Erkenntnis gibt, wie der Rationalismus meint; denn alle Verstandes- und Vernunftbegriffe liefern eine Erkenntnis erst in Anwendung auf den Stoff der Erfahrung. Also vollzieht die Kantische Lehre, indem sie die Erfahrung auf ein Apriori zurückführt als ihre Bedingung, dieses Apriori aber nur gelten läßt als ein Mittel der Erfahrung, *die Vermittlung des in der Ge-*

schichte der Philosophie bis dahin unversöhnbar scheinenden Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus.

Weiter: Die Welt der Erfahrung wird ein Objekt für unser Erkennen nur in den Formen unseres Bewußtseins. Also scheint sie ein subjektives Produkt des Geistes und insofern im Gegensatz zu sein zu einer Erkenntnis, die den Gegenstand selbst ergreift und darum objektiv ist. Es tritt auseinander die Welt als Erscheinung und als Ding an sich, und darnach scheiden sich prinzipiell zwei Auffassungen von einander. Die eine meint die Welt gar nicht anders denn als ein Produkt des Geistes verstehen zu können, während die andere glaubt, sie darüber hinaus auch noch als Abbild einer realen Gegebenheit an sich annehmen zu müssen. Das ist der Widerstreit des dogmatischen Idealismus und Realismus. Die Kantische Philosophie beseitigt auch diesen Gegensatz. Der subjektivistische Idealismus hat Unrecht, weil er zweierlei verkennt: daß erstens auch noch das individuelle Ich, in welchem ihm die Welt zum Scheine wird, eine Form des Bewußtseins ist; zweitens daß gerade, weil alle Erfahrung durch Formen eines unpersönlichen Bewußtseins überhaupt bedingt ist, die Welt der Objekte kein subjektiver Schein sein kann, sondern so real und vom Individuum unabhängig sein muß als das Bewußtsein überhaupt real und in seinen Formen vom individuellen Erkenntnissubjekt unabhängig ist. Der objektive Realismus hat aber gleichfalls Unrecht, weil er übersieht, wie die von ihm so starr festgehaltene Objektivität für das Erkennen doch nur erst aus dem Zusammenfließen der Raumanschauung mit dem Dingbegriffe, also aus Bewußtseinsformen ersteht, daß andererseits aber der Begriff einer Realität an sich, d. h. außerhalb jedes Bewußtseins und abgesehen von diesem, ein gar nicht auszudenkender, ein wahrer Ungedanke ist. Der Begriff des Dinges an sich ist eben nur ein bloßer Verstandesbegriff ohne jede Anschauung, ein „leeres Gedankending", ein Grenzbegriff des Denkens. Also vollzieht die Kantische Lehre in der Abstoßung der Irrmeinung einer denkbaren objektiven Realität des Dings an sich und durch die Zurückweisung des falschen Verstandes, die Welt wegen ihrer Abhängigkeit von Formen des Bewußtseins zum subjektiven Schein zu verflüchtigen, *die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Realismus und Idealismus.*

Indem aber auch innerhalb der kritischen Auffassung sich das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt unterscheiden,

tritt ein neuer Gegensatz auseinander, der von Seele und Körper. Er erweitert sich, allgemein gefaßt, in dem uralten Gegensatz von Geist und Stoff, den sofort zwei einander diametral entgegenstehende Auffassungen aufnehmen. Die eine kann die Welt nur aus einem geistigen Prinzip begreifen: es ist alles durchgeistigt, eine Rangordnung von Geistern, aufsteigend von der dumpf träumenden Monade bis zum hellsten, klarsten Bewußtsein des allbefassenden Wesens. Die andere Auffassung sieht überall nur den bewußtlosen Stoff in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit der Verteilung und Zusammensetzung, welche beherrscht wird von den ihm innewohnenden Kräften. Auch dieser Widerstreit des Denkens wird für den transzendentalen Standpunkt bedeutungslos. Der Gegensatz von Körper und Seele, Materie und Geist ist jetzt gar kein sachlicher und darum sich ausschließender mehr, er bedeutet gar keine Verschiedenheit des Wesens der Dinge mehr, sondern lediglich eine verschiedene Richtung des Denkens selbst. Insoferne das Denken bloß darauf gerichtet ist, seinen Gegenstand als Objekt der äußeren Erfahrung zu betrachten, muß es notwendig von seiner eigenen Geistesqualität abstrahieren, und sofern es nur darauf acht hat, wie diese gesamte äußere Erfahrung möglich ist und wie sie überdies empfunden, gewertet, kurz erlebt wird, muß sie ihm ganz in seine Geistigkeit hineingenommen werden. Dieses Verhältnis beider Auffassungen, das sofort klar vor Augen steht, wenn sie nicht mehr auf die Dinge selbst bezogen, sondern bloß als Erkenntnisarten von den Dingen verstanden werden, hat Kant mit großer Anschaulichkeit ausgedrückt, wenn er einmal sagt: „Die Welt als Gegenstand des äußeren Sinnes ist *Natur*, als Gegenstand des inneren Sinnes aber *Seele* oder Mensch.“ Der Materialismus so gut wie der Spiritualismus haben daher Unrecht, wenn sie meinen, mit ihren Prinzipien etwas über das Wesen der Dinge aussagen zu können, also daß die Welt nur Kraft und Stoff oder nur Geist und Vernunft sei. Indem die Kantsche Philosophie zugleich aber zeigt, inwieferne sie beide doch Recht haben, da die Welt vom Standpunkte des Denkens sich nur als ein geordnetes System von Geistesbeziehungen auseinanderlegt, vom Standpunkt der Objektsbetrachtung dagegen sich allewege nichts anderes finden läßt als die Materie und ihre Kräfte, *vollzieht sie die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Spiritualismus und Materialismus.*

Und diese Vermittlung leitet unmittelbar zur Ueberwindung eines vierten großen Gegensatzes. Denn es stehen sich nicht nur die aus-

schließlichen Verfechter des spiritualistischen und materialistischen Prinzipes gegenüber. Aus der Bestrebung vielmehr, diesen Gegensatz dadurch zu vermitteln, daß beide Prinzipien nebeneinander angenommen wurden, daß man also von Körper *und* Seele, Natur *und* Gott ausging, erwuchs der neue Gegensatz des Dualismus und Monismus. Das Denkmittel, durch welches er in der Kantschen Philosophie zur Ausgleichung gelangte, war das der Unterscheidung von Form und Inhalt. So fand sich, daß der Monismus Unrecht hatte, wenn er glaubte, aus seinem einzigen Prinzip, sei es aus dem der Materie oder dem des Geistes, die Welt erfassen zu können. Denn seine Materie war nicht imstande, den Geist anders als durch ein Wunder aus sich hervorgehen zu lassen und sein Geist vermochte die Stücke bewußtloser Materie nur durch eine mehr oder minder gewaltsame Mythologie so zu bestrahlen, daß sie nicht mehr als dunkle Schlacken auf seinem Feuerstrome schwammen. Aber auch der Dualismus hatte Unrecht eine Zweiheit der Prinzipien, die das Denken doch nur an seinem eigenen Leibe unmittelbar in Erfahrung haben konnte, zum Grundzug der Welt selbst zu machen. Indem nun die Kantsche Philosophie zeigte, wie das Wahre des Monismus darin gelegen sei, daß alle unsere Erfahrung durchaus nur in der Einheit der formalen Beschaffenheit unseres Bewußtseins überhaupt gegeben ist, wie aber anderseits das Wahre des Dualismus darin zum Ausdruck kommt, daß alle Form nur an einem Inhalt sein kann und daher, damit Erfahrung möglich sei, ihr Inhalt, das Empfindungsmateriale, eben schlechtweg *gegeben* sein muß: kurz daß also alle Erfahrung voraussetzt einmal apriorische Bedingungen ihrer formalen Gestaltung und zweitens das Gegebene ihrer inhaltlichen Ausstattung, vollzog sie *die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Monismus und Dualismus.*

Auf diese Weise vollbringt die Kantsche Philosophie ihr Werk der Befreiung, und das Ende ihres Weges entspricht in grandioser Vollendung ihrem Ausgangspunkte. Die unerträgliche Last der Antinomie der Vernunft galt es abzuwerfen und mit ihr wurden nun zugleich auch die uralten historischen Antinomien der Systeme der Philosophie zu Falle gebracht, um fortan nur mehr als bedeutsame Gedankenrichtungen einzelne, freilich nicht zu entbehrende Seiten des kritischen Denkens zu bilden. Ist es dann noch ein Wunder, daß eine solche Philosophie gerade in unserer Zeit zum Leben erwachen mußte, die durch Beseitigung aller Widersprüche, Scheinprobleme und Unvollkommenheiten des Denkens so unablässig um den Erwerb eines posi-

tiven, gesicherten Denkinhaltes ringt? Ist sie nicht geradezu die *moderne Philosophie*, weil sie zu tiefst auf die theoretischen Bedürfnisse unserer Zeit eingeht, die überall emsig bestrebt ist, der Wissenschaft freie Bahn zu brechen, exakte Erfahrung zustande zu bringen und alle äußeren wie inneren Gewalten oder Gespenster zu verjagen, die diesem Ziele hindernd entgegenstehen? Die Kantsche Philosophie ist nicht mehr eine Philosophie des Träumens oder des Glaubens, nicht mehr eine Philosophie waghalsiger Spekulation oder schrankenloser Skepsis oder mattherziger Resignation: sie ist eine *Philosophie des Wissens*, zwar eines Wissens, das sich selbst bescheidet, aber eben dadurch zugleich sich selbst festigt und ist also recht die Philosophie einer Zeit, die immer mehr sein will eine Zeit des Wissens.

VI.

Dürfen wir aber über alles das vergessen, daß es doch derselbe Philosoph war, der seiner theoretischen Philosophie eine praktische zur Seite gestellt hat, in welcher, wie man so oft bedauernd oder erfreut „je nach der Parteien Haß und Gunst“ gemeint hat, alles das wieder in seine Rechte eingesetzt sein sollte, was die theoretische Philosophie nicht mehr hatte gelten lassen können? Ja, wenn Kant selbst es war, der doch als Motiv seiner theoretischen Kritik einmal angeführt hatte, daß er das Wissen von den übersinnlichen Gegenständen habe aufheben müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen, wird dann nicht alles helle Licht in dem Prachtsaale Kantschen Denkens immer wieder bedroht durch Truggespenster, die er nicht vernichtet, sondern nur in ein Hinterstübchen verbannt hatte?

Hermann Cohen hat einmal — und mit Recht — unmutsvoll von dem „jämmerlichen Gerede“ gesprochen, das um den Begriff des Dings an sich nicht verstummen will. Es wäre hoch an der Zeit, daß auch jene Jämmerlichkeit bei sich einkehre und dort auf ihren eigentlichen Grund stieße, die fort und fort meint, die praktische Philosophie Kants wäre ein billiger Ausgleich mit den herrschenden Geistesgewalten, eine lässige Akkommodation an den Dogmenglauben. Ist es wirklich glaublich, daß eine so geringe Achtung vor dem Denken, vor dem Wirken des schaffenden Geistes besteht, daß man nicht eher alle Anstrengung mühevollster Auslegung hätte anwenden müssen, als solche Erniedrigung einer seiner glänzendsten Erscheinungen und damit doch zugleich auch unseres eigenen Wertes zu erdulden? Und wo es noch dazu gar keiner Interpretationskunst bedurfte! Wo es nur nötig war, den Standpunkt der transzendentalen Philosophie überhaupt recht zu erkennen und dann auch hier, im praktischen Gebiete, festzuhalten. Man sollte es wahrhaftig kaum für möglich halten, daß dieses ganze Gerede von der Inkonsequenz, von dem Widerspruch, ja von dem Zusammenbruch der theoretischen Philosophie Kants in ihrer praktischen nur daher rührt, daß zwar die meisten, die so reden,

das Wort „praktische Philosophie“ im Munde führen, aber offenbar gar keinen deutlichen Begriff mit ihm verbinden, sich also insbesondere darüber nicht klar geworden sind, daß, indem sie von der theoretischen in die praktische Philosophie hinüberschritten, sie sich auf ein neues Gebiet mit einer ganz anderen Natur des Geisteslebens begeben haben, daß sie es eben nicht mehr mit dem theoretischen, sondern mit dem praktischen Verhalten des Geistes zu tun hätten. Auf theoretischem Gebiete war die das Verhalten des Geistes treffende kritische Frage: „Was kann ich *wissen?*“ Nun auf praktischem Gebiete lautet sie: „Was soll ich *tun?*“ Nicht mehr das Wissen, — das Tun, das Wollen und Handeln kommt jetzt in Betracht. Ist es dann wirklich noch ein Widerspruch, daß Vorstellungen und Ideen, die niemals ein Wissen für uns erschließen können, doch noch *als Bestimmungsgründe unseres Wollens und Handelns* wirksam werden? Es bleibt vielmehr nur zu untersuchen, wie dies möglich ist, und das eben ist das Werk der *Kritik der praktischen Vernunft.*

Sie hat die Aufgabe gelöst, indem sie mit derselben transzendentalen Methode, die sie beim Wissen befolgte, auch hier das Handeln von seinem Inhalte weg auf seine gesetzmäßige Form zurückbog. So fand sich, daß auch dies Wollen und Handeln, und zwar durch den Begriff des *guten* Willens, der *rechten* Tat, ebenso auf eine gesetzmäßige Einheit bezogen war, wie die Erkenntnis durch den Begriff des *wahren* Wissens. Und auch hier konnte, wie im theoretischen Bereiche, diese Gesetzmäßigkeit nur auf dem formalen Gebiete gefunden werden. Wieder war es also nicht der Inhalt des Wollens, aus dem irgend ein Richtmaß für die sichere und allgemein giltige Unterscheidung genommen werden konnte, welches Wollen das gute, welche Tat die rechte. Denn da gab es keine Richtung des Wollens, keinen Zweck des Handelns, der unbestritten zum höchsten Gut hätte genommen werden können. Ein Wille läßt sich ja nicht durch Gründe überzeugen, wie das Denken, das nur durch solche existiert. Wie wollte man also einem Willen es verwehren, der weder Tugend noch Pflicht, weder das Gemeinwohl noch eigene Glückseligkeit als ein ihm gesetztes Ziel anerkannte, sondern einfach nach seinem jedesmaligen wirklichen oder vermeintlichen Nutzen zu handeln gedachte? Nur der eine Weg blieb übrig, zu zeigen, daß aus dem Charakter des Wollens selbst sich jene Unterscheidung seiner rechten und unrechten Art ergebe, welches immer dann auch sein Inhalt wäre.

Es mußte also darauf zurückgegangen werden, daß das Wollen so wenig wie die Erkenntnis sich seinem Wesen nach auf das Indi-

viduum beschränken läßt, in dem es gerade auftritt. Wie das Erkennen *schon im einzelnen Erkenntnissubjekt* so beschaffen war, daß es durch seine Formen alle Erkenntnissubjekte in einem Bewußtsein überhaupt umfaßte, so umfaßt das Wollen seinem Wesen nach auch alle Willenssubjekte; d. h. es tritt nicht bloß jedes Wollen in seiner konkreten Betätigung im wirklichen Leben nicht anders als inmitten eines Netzes tausendfältiger fremder Willensbetätigungen auf, sondern es vermag sich sogar in seiner Individualisiertheit der *eigenen* Beurteilung nicht anders darzustellen als ein Akt des menschlichen Wollens überhaupt. Damit wird aber sofort klar, daß nur jenes Wollen niemals Gefahr läuft, mit sich selbst in Konflikt zu kommen, d. h. auf irgend eine andere mehr berechtigte fremde Willensbetätigung zu stoßen, also seine eigenen Zwecke gefährdet zu sehen, das als ein *allgemeiner* Willensakt, d. h. nicht bloß als ein individuelles, sondern als ein Wollen jedermanns möglich war. Und nur jene Zwecke konnten die rechten Zwecke, die gute Handlung bedeuten, von denen denkbar war, daß sie die Zwecke eines jeden Wollens sein konnten, bezw. daß sie keinem anderen solchen Wollen, das sich bereits als ein allgemeines dargetan hatte, entgegenstanden. Das ist das Prinzip des allgemein giltigen Willens, welches erst die Unterscheidung von Gut und Böse sicher, weil in der Natur des menschlichen Wollens, begründet.

Aber es darf nicht vergessen werden, daß dieses Prinzip ein solches des *Wollens*, nicht des *Erkennens* ist, will man nicht den ärgsten Irrtümern verfallen, denen die praktische Philosophie von jeher ausgesetzt war und ist. Die praktische Gesetzmäßigkeit ist also nicht eine des Seins, sondern des Wollens; sie sagt nur, *was* der rechte Wille ist, nicht *daß* er ist. Im Gegenteil: der Wille, so wie er wirklich im Leben auftritt, findet sich bestimmt von den verschiedensten Beweggründen, die ihren Ursprung in Trieben, Leidenschaften, eigennütziger Ueberlegung, Unverstand u. dgl. haben. Deshalb erscheint die Bestimmung des Wollens durch seine eigene Gesetzmäßigkeit, also durch den Begriff der unter allen diesen verschiedenen möglichen Willensinhalten einzig richtigen Willensgestaltung, bloß als ein *Sollen*, als ein *Imperativ*: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Die Gesetzmäßigkeit des Wollens besteht nur darin, daß sie sich im Inneren ankündigt, nicht darin, daß sie befolgt werden muß. Denn sie ist eben eine solche der *Beurteilung* des Wollens, nicht des *Urteiles* von einem Müssen. Ihr Imperativ ist zwar ein *kategorischer*, weil er aus der unverrückbaren Natur des Wollens strikte ge-

bietet, aber er ist doch nur ein *Imperativ*, weil er eben nicht mehr als gebieten kann. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Wollens kann dessen empirischer, im Leben tagtäglich auftretender Gestaltung nicht anders als mit einem „du sollst“ entgegentreten. In diesem Sollen ist aber keine überirdische Macht wirksam, sondern nur die Macht des *menschlichen* Wollens selbst, die sich in voller Widerspruchslosigkeit und ungehemmter Vollständigkeit entfalten will und daher keine einzelne Willensregung anerkennt, die sich nicht einem solchen Reiche des allgemein giltigen Wollens einzufügen vermag.

So wird die Sittlichkeit durch Kant aus einem göttlichen Gebot zur eigenen Tat der Menschen, aus einem Streben um Gotteslohn zu einer Durchsetzung des eigenen Wertes, der eigenen Persönlichkeit. So wird die Pflicht aus einer Sklavengesinnung, die sie bleibt, auch wenn sie als von Gott auferlegt empfunden wird, zur Selbstbestimmung der in seiner Natur freien, d. h. des durch nichts anderes als durch seine formale Natur bestimmten Willens. Und auf diesem Boden bewirkt nunmehr der Kantsche Standpunkt abermals die Ueberwindung eines fundamentalen Gegensatzes, des klaffendsten auf praktischem Gebiete. Der Indeterminismus erhält Unrecht, wenn er meint, daß irgend ein realer Willensentschluß sich der Bestimmung durch die äußere Notwendigkeit alles Geschehens entziehen kann, durch welche er vielmehr derart nezessitiert ist, daß er, die Kenntnis aller seiner Momente vorausgesetzt, ebenso vorher berechnet werden könnte, wie der Eintritt einer Sonnen- oder Mondesfinsternis. Aber auch der Determinismus hat Unrecht, wenn er das Phänomen der eigenen Verantwortung und des Bewußtseins eines sich selbst bestimmenden Willensentschlusses einfach als bloßen Schein betrachtet, weil er verkennt, wie die Gebundenheit des Willens in äußere Notwendigkeit doch nur die Auffassung des Wollens als Erscheinung betrifft, d. h. als ein Geschehen, nicht aber die Beziehung alles wie immer bestimmten Wollens auf seine eigene Gesetzlichkeit als Wollen. Auf diese Weise vollzieht die Kantsche Philosophie wieder durch Auseinanderhaltung der Erkenntnisarten, nämlich der bloß theoretischen Betrachtung des Wollens als ein Geschehen und seiner praktischen Beurteilung *die Vermittlung des bis dahin in der Geschichte der praktischen Philosophie unversöhnbar scheinenden Gegensatzes des Determinismus und Indeterminismus*.

Nun vollendet sich in dieser Abgrenzung einer *eigenen Sphäre des Wollens* von der des Erkennens, in dieser strengen Scheidung des praktischen von dem theoretischen Verhalten der Menschen, die Idee

der praktischen Philosophie zu einer Anschauung, in welcher der scheinbare Widerspruch Kants, mit dem er die theoretisch als Erkenntnisse unhaltbaren Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als praktische Postulate einführte, sich zu einem grandiosen Sinn und zu einer tiefen Wahrheit ausgestaltet. Es ist nicht so, als ob, wie das Wort „Postulat“ so häufig mißdeutet wird, diese Ideen als notwendige Voraussetzung einer Moral von Kant gefordert würden; sondern umgekehrt, die ihnen vorausgehende Moral, die, wie wir sahen, ja eigene Tat des Willens ist, fordert sie für dessen eigene Zwecke. Das ist abermals die Weltwende des Kantschen Denkens, jetzt auf praktischem Gebiete. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit haben Realität nur als *Schöpfungen des praktischen Gebrauches* unserer Vernunft zu dem Zwecke, ihre selbstgewollte (weil in ihrer Natur gelegene) Bestimmung zu realisieren, ihre eigenen Ziele zu erreichen. Sie sind daher auch keine mystischen Wesenheiten mehr. Gott ist nicht mehr ein unbegreiflich hohes und unnahbares Wesen, die Freiheit nicht mehr ein rätselhaftes grundloses Vermögen, die Unsterblichkeit nicht mehr eine jenseitige unbeschreibliche Herrlichkeit oder Verdammnis. Sie sind alle zumal nur Ideen, welche die praktische Vernunft aufgreift, um nach ihnen als bloßen Richtpunkten ihrer eigenen Tätigkeit ihren ganzen Inhalt zweckbewußt zusammenzufassen. In der Idee Gottes bezieht sich alles praktische Verhalten auf den Inbegriff der höchsten Vollendung und Vollkommenheit eines guten Willens als seinem Ideal, in der Freiheit gestaltet es sich gegenüber der äußeren Gebundenheit seines Auftretens den Idealbegriff der sich selbst vernünftig bestimmenden Persönlichkeit, nach deren Vollendung ja alle seine einzelnen Willensakte streben, endlich in der Idee der Unsterblichkeit stellt das praktische Verhalten alle seine Handlungen und Erlebnisse unter die Vorstellung ihres Zusammenhanges in einer unendlichen Entwicklung zur Realisierung eines unzerstörbaren höchsten persönlichen Wertes, durch welche Vorstellung im Grunde alles zeitlich begrenzte Streben nach Vervollkommnung getragen ist.

So sind alle diese Ideen nichts anderes, als die Stimmung des Wollens auf den Ton seiner höchsten Vollendung. Weder bezeichnen sie metaphysische Realitäten, noch, wie man wieder mißverstanden hat, auch nur eine moralische objektive Notwendigkeit, eine Pflicht, solche Wesenheiten wenigstens für praktische Zwecke als *existierend* anzunehmen; „denn“, wie Kant einmal sagt, „es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen, weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht“. Die moralische Notwendigkeit, in der diese Ideen zu Postulaten werden, ist, wie Kant

selbst dies mit besonderer Betonung hervorhebt, nur eine subjektive, d. h., um seinen bezeichnenden Ausdruck dafür zu gebrauchen, ein *Bedürfnis* unseres praktischen Verhaltens im Sittlichen, ein *Gefühl*, in dem es unausgesetzt sich von seiner kleinen, täglichen Gebundenheit hinausgerichtet findet auf einen unendlichen Reichtum, der zwar nur in der Totalität aller Menschheitsentwicklung erworben werden kann, von dem aber jeder Einzelne nur durch solche Gesinnung sich seinen Anteil in gleicher Weise zu sichern vermag, als er selbst zur Realisierung des Ganzen beiträgt. Es ist nicht zum mindesten der äußere Umstand, daß Kant seinen großen ethischen Grundideen die alten metaphysischen *Namen* gab, was bewirkte und auch heute noch immer bewirkt, daß ihr so ganz anderer, von jedem dogmatisch-„statutarischen“ Glaubensinhalt freier Charakter immer wieder dem Blick sich verschleiern konnte. Aber man braucht nur die Schriften der praktischen Philosophie ernstlich im Zusammenhang mit denen der theoretischen zu halten, ja man braucht nur die konkrete Anwendung der in der Kritik der praktischen Vernunft gewonnenen Resultate in Kants großem Religionswerke aufmerksam zu verfolgen, in welchem sich die theoretische Auflösung des Gottesbegriffes vollendet in der schärfsten Ablehnung aller wie immer verfeinerten dogmatischen Religion, um zu erkennen, daß auch von den durch ihre metaphysischen Namen so schreckenden Ideen Kants im praktischen Bereiche das herrliche Wort des Dichters gilt, als ihr eigentliches Wesen bezeichnend:

> Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist.
> Und wenn du ganz in dem *Gefühle* selig bist,
> Nenn es dann, wie du willst,
> Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
> Ich habe keinen Namen
> Dafür! *Gefühl* ist alles.

Es ist also nicht wahr, daß in den praktischen Postulaten dasselbe *Sein* der metaphysischen Realitäten angenommen wird, welches die theoretische Philosophie zerstört hatte. Es handelt sich jetzt gar nicht mehr um das Sein von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern nur darum, daß wir uns diese Vorstellungen als Zielsetzung unseres eigenen Handelns *selbst machen*. Wir *machen* uns Gott, weil wir selbst vollkommen werden wollen wie Gott, wir *setzen* die Freiheit, weil wir uns frei machen wollen vom äußeren Zwang, wir *postulieren* die Unsterblichkeit, weil wir keinen erreichbaren Zustand unserer Entwicklung als den letzten vollendeten anerkennen, weil wir nicht schon im Leben sterben wollen.

Daß wir dies alles aber *tun* können, dazu hat uns die kritische theoretische Philosophie den geistigen Spielraum verschafft; hat sie ja gezeigt, daß von den metaphysischen Realitäten überhaupt kein Wissen zu gewinnen sei, und damit dargetan, daß das theoretische Bewußtsein auch gänzlich unzuständig sei, dem praktischen Bewußtsein aus irgend einem angeblichen Wissensgrunde zu verwehren, für sein Wollen anzunehmen, was es für praktische Zwecke als angemessen erachte. Die praktische Vernunft greift mit ihren Postulaten aus der Willenssphäre nur das auf, was sie auch angesichts der theoretischen Kritik *darf*. Und darum heißt die kritische Frage der praktischen Postulate, was man gleichfalls so oft nicht gewürdigt hat, nicht etwa, „was *soll* ich glauben?“, sondern „was soll ich tun und was *darf* ich hoffen“ (glauben)? Es wird kein Dogma neu errichtet, es wird keine Religion der Sittlichkeit vorangestellt. Im Gegenteil, alle Religion, die nur mehr zu verstehen ist als eine solche „*innerhalb* der Grenzen der *bloßen* Vernunft“ (also auch der theoretischen), d. h. nicht mehr als ein Inbegriff transzendenter Vorschriften, sondern als ein Werk des sich selbst heiligenden reinen Wollens der Menschen, geht nun erst aus ihrer ethischen Gesinnung als Tat hervor. Und ihre höchsten, von allem Fetischismus befreiten Ideen *dürfen* wir glauben, weil sie nun als bloße *praktische* Ideen nirgends in Widerspruch mit unserem Wissen führen, weil sie auch nicht einmal einen Glauben im Sinne einer theologischen Dogmatik bedeuten, sondern einfach einen Glauben des Willens an sich selbst; weil sie also nichts anderes sind, als höchste Blickpunkte einer Weltanschauung, letzte Ausrichtungen unseres *tätigen* Verhaltens.

VII.

So laufen zuletzt alle kritischen Richtungen des Kantschen Denkens in *einen* Brennpunkt zusammen, in das *menschliche Handeln*, und Kant selbst war es auch, der ausdrücklich seine drei großen Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?", hinausführte auf die zusammenfassende Frage: „Was ist der Mensch?" Diese Erkenntnis zu gewinnen, waren alle früheren Fragen gestellt; denn auf den Menschen und sein irdisches Fortkommen und Schicksal war alles dieses Denken gerichtet, das, so abgrundtief und weltfremd es oft auch scheinen mochte, doch diese reale Welt und ihr Geschick mit klammernder Liebe umfaßte, wie nur je ein Erdensohn und Menschenkind seine Heimat und sein Geschlecht liebte. Darum war sein ganzes Sinnen darauf gerichtet, durch Beseitigung des Scheinwissens der Metaphysik die Ideale des Wollens nicht durch eine mit vermeintlichen Wissensgründen prunkenden, zersetzenden Skepsis ankränkeln zu lassen, und so den *Willen* tauglich zu machen, an der immer größeren Vervollkommnung seines Reiches auf Erden zu arbeiten. Die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens war ihm nicht ein blutleeres Schemen; sie sollte Gestalt und Leben annehmen in der Entschlossenheit des unablässigen Hinarbeitens auf eine solche Einrichtung des gesellschaftlichen Zustandes, in welchem diese freie Willensentfaltung wirklich durchführbar sei: in der Idee der Erreichung einer äußerlich und innerlich vollkommenen Staatsverfassung, als des einzigen Zustandes, in welchem alle Anlagen der Menschheit völlig zur Entwicklung gelangen könnten.

Eine vollkommene Staats- und Gesellschaftsordnung! — das war nicht etwa nur ein äußeres Ideal des Kantschen Denkens, nur eine chiliastische Forderung, wie sie der Zeit des Vernunftrechtes nahe genug lag. Es war vielmehr nur das Spiegelbild des von Kant kritisch entwickelten, reinen theoretischen sowie praktischen Charakters des Menschengeistes in seiner geschichtlichen Existenz und Entfaltung. Die

Frage: „Was ist der Mensch?" hatte hier zum erstenmale jene Antwort in erkenntniskritischer Fundierung erhalten, welche seit dem immer mehr die Welt mit ihrer Bedeutung zu erfüllen begonnen hatte: daß er ein *soziales* Wesen ist. Sowie sein Erkennen nicht anders möglich ist, als durch allgemein giltige Formen, so daß also von vorherein bereits jedes individuelle Denken in Beziehung steht mit dem Denken des ganzen Geschlechtes, so ist auch sein Wollen und Handeln in rechter Weise nicht anders möglich, als in unausgesetztem Bezug auf die gleiche Allgemeingiltigkeit. Gerade aus der sich scheinbar nur auf sich selbst, weil bloß auf die Kritik des Bewußtseins beschränkenden Philosophie Kants bricht der *soziale Gedanke* mit einer noch unerhörten Intensität hervor, da er nicht mehr auf einen bloßen Trieb zur Geselligkeit gegründet, sondern als eine der Bedingungen aller Erfahrung und alles Wollens erkannt wurde. Und deshalb kann die Erfahrungskritik Kants in einem Begriffe des Menschen ausmünden, der die Welt, wie sie durch seine Erkenntnisformen *da ist für alle*, nun auch durch seinen Willen *umschaffen kann für alle*. So ist die praktische Philosophie Kants im eminenten Sinne eine Philosophie der Tat, und es ist kein Zufall, daß ihre Lebendigkeit auch nach dieser Richtung sich darin erwiesen hat, daß, so wie unsere Zeit mit ihrer mächtigsten, intellektuellen Erscheinung, der Wissenschaft, auf Kant zurückgegangen[6]) ist, sie auch mit ihrer mächtigsten, praktischen Erscheinung, dem Sozialismus, an ihn wieder anknüpft.

Und bedenken wir, daß mit allem bisher entwickelten Gedankeninhalt die Wirksamkeit des Kantschen Geistes noch lange nicht erschöpft ist. Nur erinnert sei hier, worauf näher einzugehen jetzt unmöglich ist, wie er in seiner Philosophie der Aesthetik abermals die Ueberwindung eines Gegensatzes vollbrachte, des Gegensatzes des subjektiven Geschmackes mit dem in der Unterscheidung von schön und häßlich doch auch als objektiv giltig auftretenden Geschmacksurteil, indem er zeigte, wie die Allgemeingiltigkeit des ästhetischen Urteils nicht eine solche der tatsächlichen Geltung, sondern bloß des in seiner Natur gelegenen, aber *subjektiven Anspruches* auf Allgemeingiltigkeit ist; erinnert sei weiter, wie er in seiner Philosophie der Geschichte durch den Gedanken eines Mechanismus der Geschichte, in welchem sich der Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit des Menschen als bewegende Kraft erweist, die Ausgestaltung einer exakten, wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte und einen ihrer Grundbegriffe, der Dialektik, vorbereitet hat; erinnert sei endlich, wie er in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft den letzten großen Gegensatz von Kausalität und

Teleologie, mechanischer Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit aufklärend vermittelte, indem er zeigte, daß die Idee der Zweckmäßigkeit nur ein regulatives Prinzip unseres Denkens sei, d. h. nicht ein Prinzip der Erklärung, sondern bloß der Beurteilung, welches überall dort eintritt, wo wir nach dem konstitutiven Prinzip der Kausalität uns nicht volle Kenntnis unseres Gegenstandes zu verschaffen imstande sind, so daß wir uns genötigt sehen, ihn über seine Naturbestimmtheit hinaus auch noch so zu betrachten, als ob er nach Zwecken angelegt wäre, die uns seine Beschaffenheit verständlich erscheinen lassen. Den endlosen Streit des Zweckbegriffes mit der Kausalität, des wertenden mit dem rein bestimmenden, erklärenden Bewußtsein schlichtet so abermals die Unterscheidung der Erkenntnisarten, die transzendentale Methode, und läßt auf diese Weise die Kantsche Philosophie gegenüber einem Probleme, das im Vordergrunde moderner philosophischer Arbeit steht, auch neuerlich als moderne Philosophie erscheinen.

* * *

Die Kantsche Philosophie erwies sich durch ihre theoretische Kritik als eine moderne Philosophie unserer Zeit, da sie eine Philosophie des Wissens war für unsere Zeit des Wissens. Sie ist aber ebenso durch ihre praktische Kritik eine moderne Philosophie der Tat für unsere Zeit, die nicht bloß eine Zeit des Wissens, sondern zugleich immer mehr sein will eine Zeit der Tat. Ist es noch ein Wunder, daß, was so mit allen unseren Interessen zusammenhängt, ja mehr noch, was ihnen erst zur sicheren Orientierung verhilft, sich eben in unserer Zeit erst mächtig entfaltet? Es gilt von den Gedanken und ihrem Schicksal in der Geschichte des menschlichen Geistes das Gleichnis vom guten Säemann in einem ganz besonderen Sinne: sie sind nie in Gefahr, auf dem Wege zertreten zu werden, auf steinigem Boden zugrunde zu gehen oder unter den Dornen zu ersticken. Denn sie alle fallen auf die gute Ackererde des Menschengeistes, der sein Samenkorn sorgsam behütet, auch wenn er es zuweilen erst nach bänglich langer Zeit keimen läßt. Und ob es gleich manchmal vielen Generationen fast wertlos schien, so daß sie es unbeachtet liegen ließen, so ist es, wenn es dann endlich zu treiben beginnt, wieder wie das Senfkorn in der Legende, das der kleinste unter allen Samen ist, wenn es aber wächst, ist es größer als alle anderen Kräuter und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels

kommen, in seinen Zweigen zu nisten. So große Saat war vor mehr als hundert Jahren ausgestreut worden. Wenn sie nun zu sprießen begonnen hat, wenn sie in die Halme schießt, wenn einmal die Früchte reifen werden, welch reiche und köstliche Ernte wird dann eingeführt werden? Freuen wir uns, daß wir hoffen dürfen, einen Teil des Schatzes noch in unsere Scheuern bringen zu können. Wohl uns, daß wir hier Enkel sind!



Anmerkungen.

[1]) Ich halte es nicht für überflüssig, an dieser Stelle eine Anmerkung zu machen, die diese ganze hier versuchte Würdigung Kants vor einem Mißverständnisse behüten soll, das sich besonders leicht von einem Standpunkte aus ergeben kann, der zugleich doch auch der des Autors ist, nämlich dem der materialistischen Geschichtsauffassung. Es gibt nämlich, m. E., eine zweifache Art, die Entwicklung geistiger Wirksamkeiten in der Geschichte zu betrachten. Sobald sie als ein Geschehen betrachtet werden, nicht anders als alles Naturgeschehen überhaupt, und also die Frage ist, wieso bestimmte geistige Werte, bestimmte Anschauungen oder Theorien in einer bestimmten Zeit überhaupt aufkommen konnten, Möglichkeiten ihrer Entwicklung und Ausbreitung, Hindernisse ihrer konsequenten Verfolgung, Begrenzung ihres Inhaltes finden mußten, kurz, sobald die Frage geht auf die konkrete historische Verursachung, durch welche bestimmte Produkte der Geistesentwicklung sowie bestimmte Phasen ihres historischen Geschickes möglich waren, muß notwendig auf den ganzen sozialen Zusammenhang zurückgegangen werden, durch welchen sie sowohl in ihrem Auftreten als in ihrer weiteren Entwicklung notwendig bestimmt waren. Die kausalgenetische Betrachtung ist dann die einzig mögliche, und sie wird durch das schier unübersehbar scheinende Gewirr der ineinandergreifenden sozialen Kausalfaktoren von dem grundlegenden Sozialprinzip der materialistischen Geschichtsauffassung sicher geleitet. Die historische Kausalität ist aber so wenig ein schöpferischer Vorgang wie die physische; sie bringt nirgends etwas hervor, sondern ist überall nur eine notwendige Ordnung der Veränderungen, ein bloßes Relationsverhältnis. Die Kausalität setzt wohl überall das sich Verändernde, das Wirken, d. h. die eigene Natur der im physischen und psychischen Gebiete auftretenden Realitäten voraus und bedeutet somit durchwegs nur die Bedingung für deren tatsächliche Enthaltung. Aus keiner Ursache folgt die Wirkung, sondern stets nur auf ihre Ursache. Deshalb nannte Marx die ökonomische Struktur den Unterbau der auf ihm sich ausbreitenden Erscheinungen des geistigen Lebens und deshalb gebrauchen er sowie Engels für die ökonomischen Verhältnisse in Bezug zu ihrem Ueberbau am liebsten Ausdrücke, wie, daß sie letzteren bedingen, oder bestimmen, oder seine Basis abgeben. Die Zurückführung der Erscheinungen des geistigen Lebens auf die ökonomische Struktur ihrer Zeit bedeutet daher nicht ihr notwendiges Hervorgehen aus ersterer als deren Produkt, sondern lediglich die Möglichkeit ihrer historischen Existenz; und alle Notwendigkeit, welche durch die kausalgenetische Betrachtung tatsächlich in der Geschichte gestiftet wird, ist bloß die der historischen Veranlassung des Auftretens ihrer Ereignisse; nicht anders, wie in der Natur, wo auch aus der Kausalgleichung nur die notwendige Beziehung in der Aufeinanderfolge der Zustandsänderungen aus Anlaß einer bestimmten Aenderung folgt, nicht aber die reale Beschaffenheit derselben, z. B. Umwandlung von Bewegung in Wärme, die als solche nur durch die Natur der realen Ausstattung der Materie gegeben ist.

Diese reale Beschaffenheit interessiert nun in der Natur die Wissenschaft nicht, soweit sie über den Inhalt des in eine Kausalgleichung Faßbaren hinausgeht. Dagegen kommt sie gerade im Bereiche des geistigen Lebens entscheidend in Betracht. Daraus folgt aber sofort eine zweite Auffassung seiner Erscheinungen, in welcher sie nämlich nicht mehr kausalgenetisch als bloßes historisches Geschehen betrachtet, sondern analytisch als ein Wirken nach eigenen Gesetzen zergliedert werden. Nun fragt es sich nicht mehr nach der kausalen Möglichkeit des Auftretens oder Vergehens bestimmter geistiger Phänomene in ihrem historischen, sondern nach der funktionellen Möglichkeit ihres Eintrittes, ihrer Umwandlung und ihres Schwindens im inhaltlichen Zusammenhang des geistigen Prozesses selbst. Dieser wird dadurch nicht verabsolutiert, was nur bei jener Ideologie zutrifft, die, nach der treffenden Kritik Engels ihre historische Veranlassung übersieht und sich daher eigene Triebkräfte imaginiert. Sondern es wird nur überall von der kausalen Dependenz, welche die tatsächliche Existenz seiner bestimmten Gestaltung möglich machte, auf die ihm immanente logische Dependenz zurückgegangen, die dieser Existenz eben erst ihre besondere Gestaltung gab. Es handelt sich also in dieser zweiten Auffassung um eine Analyse des gesetzmäßigen Zusammenhanges des geistigen Lebens innerhalb einer seiner besonderen historischen Ausprägungen, ähnlich wie die ökonomische Analyse Marx' der Aufdeckung des immanenten gesetzmäßigen Zusammenhanges der ökonomischen Phänomene innerhalb einer besonderen historischen Sphäre, z. B. der kapitalistischen, zugewendet ist, und die deshalb gleichfalls nicht kausalgenetisch, sondern eben nur funktionell-analytisch sein kann. Ein Standpunkt des inneren Verständnisses der Kantschen Lehre kann nur aus dieser letzteren Auffassung genommen werden.

[2]) Mit der Vermeidung des Irrtums, die synthetischen Urteile a priori als inhaltliche Wahrheiten aufzufassen, verschwindet dann auch der oft so irreführende Einwand, daß die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile eine schwankende und bloß relative sei. Denn nun kommt es nicht mehr darauf an, was nach irgend einem Standpunkte noch im Subjekt mit enthalten ist, sondern allein, was aus dem im Subjektsbegriff gesetzten Anschauungsverhältnissen und Verstandesbegriffen für das Denken folgt.

[3]) Beiläufig bemerkt: wenn man hie und da gegen die Kantsche Erkenntniskritik den Einwand erhebt, daß sie übersehe, wie man eigentlich nur sagen könne „es denkt" und nicht „ich denke", so übersieht dieser Einwand selbst, wie auch diese „kritische" Berichtigung des „ich denke" falsch ist, da sie, um allenfalls richtig zu sein, heißen müßte: „es denkt in mir". Um die einheitliche Form des Bewußtseins, die bloße Form des Ichs, in dem allein „es denkt", ist eben schlechterdings nicht herumzukommen. Und es wäre hoch an der Zeit, statt solcher scheinbar tiefsinnig kritischer Bemerkungen, von denen anzunehmen, daß sie Kant unbekannt gewesen seien, eine charakteristische Kennzeichnung ihrer inneren Bedeutung ist, lieber sich den Standpunkt Kants zu eigen machen. Dann würde auch sofort klar, daß gerade er den Charakter des „es denkt" kritisch sichergestellt hat, in dem er zeigte, wie das Ich nur eine transzendentale (also nicht wesenhafte) Einheitsbeziehung (synthetische Apperzeption a priori) herstellt, dagegen alles Denken durch reine also bloß in Ichform erscheinenden Formen notwendig einen unpersönlichen Charakter hat, d. h. Bewußtsein überhaupt ist.

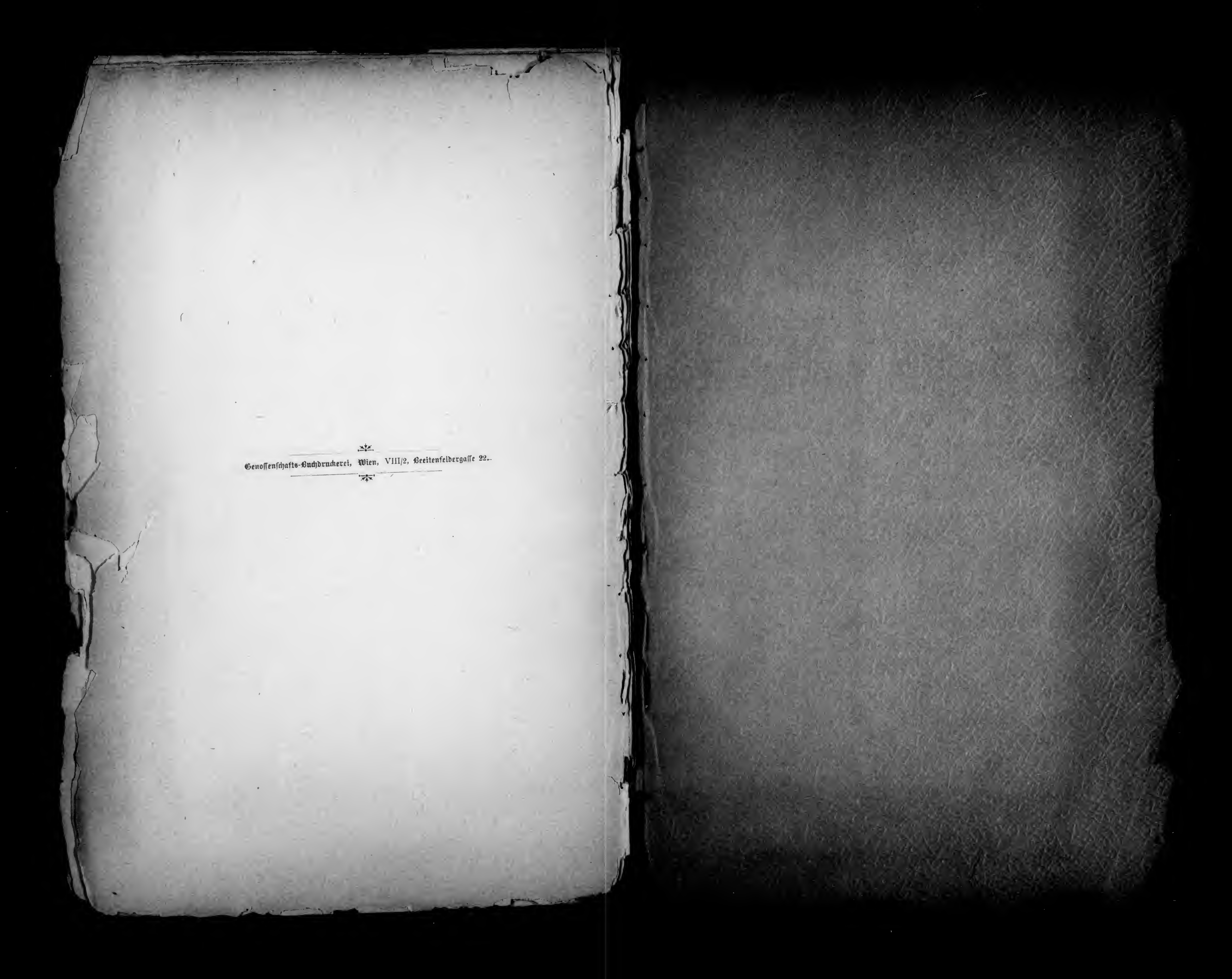
[4]) Unserem allen Entwicklungsbegriffen so geneigten Zeitalter wird die Auflösung des Wahrheitsbegriffes aus einer starren Form in eine stetige Aktivität

des Geistes, wie sie ja diesen großen Anschauungen der genannten Denker im Grunde unterzulegen ist, durchaus sympathisch sein. Und es wird nicht an Stimmen fehlen, die das Streben einer Philosophie, den so glücklich in Fluß gebrachten Wahrheitsbegriff wieder in eine unveränderliche Form zu bannen, kaum als einen Fortschritt des Denkens werden gelten lassen wollen. Die so denken, haben den kritischen Standpunkt der Kantschen Philosophie noch gar nicht gewürdigt. Denn sie haben nicht erkannt, wie ja auch eine gleichsam energetische Auffassung des Wahrheitsbegriffes, also als eines fortwährenden Hinarbeitens auf die selbst unerreichbare Wahrheit doch immer noch diese als Ziel des Arbeitens, d. h. als dasjenige voraussetze, wodurch jede einzelne konkrete Betätigung dieser Energie in ihrer Eigenart bestimmt wird. Die Wahrheit als Entwicklung setzt immer noch die Wahrheit als Idee voraus.

[5]) Wer nur erst einmal die großartige Lehre von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins durchgedacht hat, auf deren Wahrheit so viele sich selbst noch nicht recht verstehende Ergebnisse der modernen Urteilstheorien und psychologischen Erörterung hinausführen, der wird es satt bekommen, auf jenes nicht enden wollende Gerede zu achten, daß dem Kantschen Denken der moderne Gesichtspunkt der Entwicklung gefehlt habe, durch welchen wir alles in Fluß und in Bewegung sehen. Ist doch der Gedanke der synthetischen Einheit der Apperzeption geradezu das Denkmittel, mit welchem der ganze bis dahin starre Begriff unseres Erkenntnisvermögens aufgelöst wurde in einen Prozeß des Erkennens, durch den jedes einzelne bis dahin stets nur als isolierte und mystische Kraft unterschiedene Vermögen des Geistes umgewandelt wurde in einen bloßen Teil eines tätigen Gesamtverhaltens des Geistes. Was so als moderne Tat der gegenwärtigen Psychologie gerühmt wird, die Ueberführung des psychischen Lebens aus einem Aggregat von Zuständen in einen Komplex von Vorgängen ist bereits unvergängliche Tat der Kantschen Philosophie, da sie die Frage, wie Erfahrung möglich sei, nicht anders zu beantworten unternimmt, als indem sie zeigt, wie Erfahrung zustande kommt. So vollbringt Kant dasselbe Werk, das er in seiner Naturgeschichte des Himmels am Makrokosmos begonnen hatte, nun auch im Mikrokosmos durch eine Art Naturgeschichte der Erfahrung, d. h. durch die Aufrollung der Geschichte, wie Erfahrung aus der Natur unserer Erkenntnisarten hervorgehen muß. Warum dann die Inkonsequenz, in jenem unsterblichen kosmologischen Werke die Kraft des dialektischen Denkens anzuerkennen, und sie in dem ideologischen nicht mehr gelten zu lassen? Hier ist offenbar jene Verflachung des Entwicklungsbegriffes wirksam, die nur zu verbreitet ist, und der von dem vornehmsten Gebiete seiner Anwendung her, dem der Geschichte, nur unter der Form der zeitlichen Folge ins Auge fällt, während er doch vor allem seinem Wesen nach ein Prinzip der Wirksamkeit nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit bedeutet, für welche die Auseinanderlegung in der Zeit dann nur eine äußere Folge ist. Diese vertiefte Auffassung des Entwicklungsbegriffes verdanken wir gerade zweien seiner größten Meister, Hegel und Marx, durch den namentlich von letzterem real ausgeprägten Gedanken der Dialektik. So wird nun auch sofort klar, daß das Vorhandensein des Entwicklungsbegriffes im Denken eines Forschers durchaus nicht von da aus zu konstatieren ist, ob er seinen Gegenstand historisch betrachtet habe, so wenig, wie etwa schon die historische Betrachtung für sich, die also bloß auf die Reihenfolge der Veränderungen geht, einen Begriff der Entwicklung prästiert. Geschichte und Entwicklung sind eben nicht identisch, sondern nur so in Relation,

daß letztere erst eine einheitliche Auffassung von der Geschichte möglich macht. Aber es ist falsch, zu meinen, daß die Entwicklung in ihrem wesentlichen Inhalte schon Geschichte sei. Die Entwicklungsidee des Kosmos, die Entwicklung der Arten, die Ontogenese — alles das sind stets Typen, die an und für sich außer Raum und Zeit stehen, und in der um sie gruppierten geschichtlichen Entwicklung nur konkrete Gestalt annehmen. Handelt es sich nun einmal um einen solchen Entwicklungstypus, der gar nicht auf den Inhalt geschichtlichen Geschehens geht, sondern bloß auf die immer gleich bleibende Form, in der wir dieses erfahren, so ist es ohneweiters erklärlich, daß hier der Entwicklungsgedanke nirgends genötigt wird, zu einer geschichtlichen Darstellung fortzuschreiten, weil sein großes Werk mit der Auseinanderlegung der in dieser Form auftretenden Wirksamkeiten und deren gesetzmäßigen Zusammenhanges schon vollendet ist. Kants Verhalten zur Geschichte, über dessen angeblicher Verständnislosigkeit ihr gegenüber auch noch manches zum Cliché gewordene Vorurteil zu berichtigen sein wird, kommt also hier gar nicht in Betracht, da die Geschichte zum Problem der Kritik der reinen Vernunft gar nichts zu sagen hatte. Denn die sich so tief vermeinende „kritische" Ausstellung, daß Kant nicht nach der Entwicklung der — Formen der Erkenntnis selbst gefragt habe, wo er doch zuerst nach der Möglichkeit aller Erkenntnis, also auch der von der Entwicklung fragte, daß er also nicht die Entwicklung als neuen Gott über das Denken selbst erhöht habe, — diese vollkommene Unklarheit über den Kantschen Standpunkt sollte doch vor allem sich selbst berichtigen, ehe sie daran denkt, ihre eigene Ungereimtheit als einen Fehler der kritischen Philosophie auszulegen.

[6]) Es ist eine alte Klage, wie sehr der bloße Wortklang zumeist doch das Denken tyrannisiert, indem er es in einmal begründete, feste Ideenassoziationen immer wieder hineinzerrt, mit welchen doch die Sache, auf welche das Wort im gegebenen Fall geht, gar nichts zu tun hat. Ein solcher und sehr betrübender Fall ist der Wortklang: „Auf Kant zurück". Es ist wirklich ärgerlich, zu sehen, welch unnützes Gehaben allein durch das Wörtchen „zurück" ausgelöst wurde, das so oft Anlaß gab, feierlich dagegen aufzutreten, daß man dem Menschengeist zumute, seinen Weg zurück zu machen, daß man die entwickeltere Anschauung unserer Zeit in die notwendig begrenzten Formen von vor hundert Jahren pressen wolle, daß man reaktionäre Gesinnungen dem Fortschritte des Denkens hemmend in den Weg bringen wolle, u. dgl. m. Und doch bedeutet dies Wörtchen „zurück" nichts anderes, als daß das Denken auf seinem nun ein Jahrhundert über Kant hinausgeschrittenem Wege endlich in seiner Gegenwartsarbeit und für seine modernen Zwecke doch auch von dem Geistesschatze Gebrauch mache, der in der Kantschen Philosophie solange brach gelegen. „Zurück auf Kant", nur um unsere Denkarbeit durch Anknüpfung an tiefstdringende Ergebnisse der geistigen Arbeit überhaupt zu vertiefen und zu befördern, bedeutet also so wenig einen Rückschritt des Denkens oder irgend eine Reaktion, als es etwa rückschrittlich oder reaktionär ist, wenn z. B. ein Industrieller auf ein vor langer Zeit angelegtes Reservekapital „zurück"greift, um seine Produktion zu erweitern und zu verstärken. Meist ist es auch nur ein Stehenbleiben bei den Vorurteilen einer extrem naturalistischen Anschauung, das absolut nicht auf Kant „zurück"gehen will.



Genossenschafts-Buchdruckerei, Wien, VIII/2, Breitenfeldergasse 22.